Textos Seleccionados de Franz Boas

Editorial Atavismo

Textos Seleccionados de Franz Boas

Editorial Atavismo

Autor: Franz Boas

Título: Textos seleccionados de Franz Boas

Editor: David Peña Cisneros

Revisora: Jaqueline Guerrero Gutiérrez

Editorial Atavismo: Alvarado 24-2, San Jerónimo Aculco, La Magdalena Contreras, Ciudad de México. México. antropologodavid@gmail.com

Franz Boas. 2025. *Textos seleccionados de Franz Boas*. Edición de David Peña. Ciudad de México: Editorial Atavismo.

ISBN:

Dominio Público. Franz Boas († 1942)

© 2025 David Peña

Portada basada en la fotografía. (Dominio público) Profesor Franz Boas *Vicepresident of the Section for Antropology*. 1908. Estados Unidos. https://archive.org/details/popularsciencemo72newy/page/288/mode/2up.

Contenido

Nota del editor 7

Algunos rasgos de la cultura primitiva 11

El desarrollo de los cuentos y mitos populares 31

El estudio de la geografía 47

El *Potlatch* 63

La historia de la antropología 106

La importancia etnológica de las doctrinas esotéricas 129

La influencia del medio ambiente en el desarrollo 136

Las limitaciones del método comparativo de la antropología 145

Las relaciones entre la variabilidad de los organismos y la de sus elementos constituyentes 165

La visión de un antropólogo sobre la guerra 177

Los métodos de la etnología 189

Sobre los sonidos alternantes 210

Problemas psicológicos en la antropología 221

Nota del editor

Esta colección de algunos textos fundamentales de la obra de Franz Boas fue expresamente elaborada para el curso de Historia de las teorías antropológicas: Particularismo histórico, que se imparte en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Trata de temas centrales en el proceso de profesionalización de la antropología en Norteamérica.

No se encontraron los siguientes textos traducidos al español:

- *On Alternating Sounds*
- *Some Traits of Primitive Culture*
- *The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines*
- *The Potlatch.*
- *The Relations Between the Variability of Organisms and That of Their Constituent Elements*
- *The Relations Between the Variability of Organisms and That of Their Constituent Elements* y *The Study of Geography*

Las versiones en español de los artículos *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology* y *The Methods of Ethnology* son ampliamente conocidas, sin embargo, se volvieron a traducir para esta

compilación y tienen ligeras diferencias con las versiones anteriores[1]. Los criterios en la edición de esta versión tienen el objetivo facilitar la lectura y estudio. La secuencia de los textos corresponde al orden alfabético de los títulos en español.

Algunos críticos han señalado que la escritura de Boas es "tosca", deficiente o poco placentera. Considere que el placer por una u otra forma de expresión, refleja más la actitud del lector ante la diferencia social que alguna inferioridad o superioridad lingüística o mental. Las características de la redacción de Boas reflejan las condiciones sociales y las experiencias que vivió. Nativo germanoparlante, que describió y estudio lenguas indígenas. Sufrió discriminación lingüística por su manera de hablar en inglés con un marcado acento y estilo alemán. Lector y escritor apasionado. Posteriormente sus textos fueron revisados y editados por angloparlantes. Boas mismo fue editor de revistas científicas en inglés, transcribió editó y estudió informes etnográficos, como los de George Hunt.

En esta edición se procuró mantener la claridad conceptual, las categorías y sentido de las ideas de Franz Boas. Los criterios editoriales de las publicaciones originales eran distintos a los criterios de las actuales editoriales científicas, una diferencia importante es la dificultad para rastrear la fuente de la información. Se trató de cambiar esa característica todo lo posible. Esta versión utiliza la diecisieteava edición del sistema de referencias estilo Chicago para notas y bibliografía[2]. Muchas de las referencias agregadas son especulativas, puede que se refieran a esas obras o no. La elección de las referencias se basó en similitudes temáticas y las

---

1 Véase: Bohannan, P. y M Glazer. 2007. Antropología. Lecturas. McGraw-Hill Interamericana de España S. L. https://books.google.com.mx/books?id=XMNWPQAACAAJ.

2 *The Chicago Manual of Style*. 2017. 17a ed. Chicago: The University of Chicago Press. https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html.

Versión en español de la Ed.16: Torres Ripa, Javier. 2013. Manual de Estilo Chicago-Deusto. 1a ed. en. Bilbao: Universidad de Deusto. http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/content/openbooks/manual_breve/manual_breve_chicago_deusto.html.

fechas más próximas a la publicación de los respectivos artículos. Las referencias que se encontraban en los artículos originales están precedidos por un asterisco (*). Pueden llegar a observarse algunas pequeñas diferencias en los nombres, títulos y fechas respecto a las sus versiones originales. En esos casos se priorizaron los datos que correspondían a las obras disponibles y las normas de citación actuales. Cualquier inexactitud, falta o distorsión en la traducción o en el aparato crítico es culpa de mi impericia y agradeceré que se señale y enmiende. Las obras de Franz Boas († 21 de diciembre de 1942) se encuentran en el dominio público. Recomiendo la reproducción, almacenamiento difusión y transformación total o parcial de esta edición, siempre y cuando se tengan en consideración los derechos de autor de Franz Boas y el reconocimiento de las revistas y editoriales en que fueron publicados originalmente: *Science*, *American Anthropologist*, *The Journal of American Folklore*, *The American Journal of Psychology* y el *Smithsonian Institution*.

Considere hacer su bibliografía y referencias a partir de estos datos:

> Franz Boas. 2025. *Textos seleccionados de Franz Boas*. Edición de David Peña. Ciudad de México: Editorial Atavismo.

Esta edición puede leerse en dispositivos electrónicos aptos para archivos ".pdf" (PDF interactivo), contiene de marcadores, referencias cruzadas y enlaces a versiones de las obras referidas siempre que fue posible. También puede imprimirse en hojas tamaño carta.

Agradezco a todas bibliotecas, portales y repositorios que apoyan el acceso a la bibliografía de esta obra, especialmente a: www.archive.org, www.biodiversitylibrary.org, www.jstor.org, www.clacso.org, gallica.bnf.fr, www.si.edu y https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/

David Peña Cisneros, Ciudad de México,
Escuela Nacional de Antropología e Historia,
junio de 2025

Algunos rasgos de la cultura primitiva

Some Traits of Primitive Culture

Las necesidades de la investigación antropológica han llevado a muchos investigadores a adaptarse lo más completamente posible a las formas de pensar de tribus y pueblos extranjeros, a participar en las alegrías y las penas de su vida, a penetrar los motivos que impulsan sus acciones y a compartir las emociones que llenan sus corazones. Las experiencias así recogidas han llevado a muchos de nosotros a pensar que no existe el abismo que antaño se creía que separaba la mente del hombre primitivo de la del hombre civilizado. La diferencia entre el tipo de pensamiento y sentimiento primitivo y el nuestro nos parece más bien un producto de la diversidad de culturas que proporcionan el material con el que opera la mente que el resultado de una diferencia fundamental en la organización mental.

Sin embargo, no podemos cerrar los ojos ante las diferencias típicas que existen entre los modos de pensamiento y de acción característicos de la sociedad primitiva y de la sociedad civilizada, y la cuestión

de su origen debe considerarse uno de los grandes problemas de la investigación antropológica.

En las siguientes observaciones intentaré formular un nuevo rasgo de la vida mental primitiva que tempranamente atrajo la atención de los investigadores, a saber, la falta general de diferenciación de las actividades mentales. Vida primitiva, religión y ciencia; música, poesía y danza; mito e historia; La moda y la ética nos parecen inextricablemente entrelazadas.

Podemos expresar esta observación general también diciendo que el hombre primitivo considera cada acción no sólo como adaptada a su objeto principal, cada pensamiento como relacionado con su fin principal, tal como deberíamos percibirlos, sino que los asocia con otras ideas, a menudo de naturaleza religiosa o al menos simbólica. De esta manera les da un significado superior al que a nosotros nos parece que merecen. Cada tabú es un ejemplo de tales asociaciones de acciones aparentemente insignificantes con ideas que son tan sagradas que una desviación del modo habitual de realización crea las emociones más fuertes de aborrecimiento. La interpretación de los ornamentos como amuletos, el simbolismo del arte decorativo, son otros ejemplos de asociación de ideas, en general, ajenas a nuestro modo de pensar.

Para aclarar el punto de vista desde el cual estos fenómenos parecen organizarse en una disposición ordenada, investigaremos si todos los vestigios de formas similares de pensamiento han desaparecido de nuestra civilización. En nuestra intensa vida, dedicada a actividades que exigen la plena aplicación de nuestro poder de razonamiento y la represión de la vida emocional, nos hemos acostumbrado a una visión fría y objetiva de nuestras acciones, de los incentivos que conducen a ellas y de sus consecuencias. Pero no es necesario ir muy lejos para encontrar un estado mental abierto a otros aspectos de la vida. Si aquellos de nosotros que nos movemos en medio de la corriente de nuestra vida rápidamente palpitante no miran más allá de sus motivos y objetivos racionales, otros que permanecen allí en tranquila contemplación reconocen en ello el

reflejo de un mundo ideal que han construido en su propia conciencia. Para el artista, el mundo exterior es un símbolo de la belleza que siente; Para la mente religiosa ferviente es un símbolo de la verdad trascendental que da forma a su pensamiento. La música instrumental que uno disfruta como una obra de arte puramente musical evoca en la mente de otro un grupo de conceptos definidos que están conectados con los temas musicales y su tratamiento sólo por la similitud de los estados emocionales que evocan. De hecho, la diferente manera en que los individuos reaccionan al mismo estímulo y la variedad de asociaciones seleccionadas por la misma impresión sensorial en diferentes individuos son tan evidentes que apenas requieren observaciones especiales.

Más importante, para el propósito de nuestra investigación, que las observaciones que acabamos de mencionar, es el hecho de que hay ciertos estímulos a los cuales todos los que vivimos en la misma sociedad reaccionamos de la misma manera sin que seamos capaces de expresar las razones de nuestras acciones. Un buen ejemplo de a lo que me refiero son las violaciones de la etiqueta social. Un modo de comportamiento que no se ajusta a las costumbres habituales, sino que difiere de ellas de manera notable, crea, en general, emociones desagradables; y se requiere un esfuerzo decidido de nuestra parte para dejar claro que tal comportamiento no entra en conflicto con los estándares morales. Entre quienes no están entrenados en el pensamiento valiente y rígido, es habitual la confusión entre la etiqueta tradicional -las llamadas buenas maneras- y la conducta moral. En ciertas líneas de conducta, la asociación entre la etiqueta tradicional y el sentimiento ético es tan estrecha que incluso un pensador vigoroso difícilmente puede emanciparse de ella. Esto es cierto, por ejemplo, en lo que respecta a los actos que pueden considerarse violaciones del pudor. La revisión más superficial de la historia del traje muestra que lo que se consideró modesto en una época ha sido inmodesto en otras. La costumbre de cubrir habitualmente partes del cuerpo ha conducido en todo momento al fuerte sentimiento de que

exponer dichas partes es una falta de modestia. Este sentimiento de propiedad es tan errático que un traje que es apropiado en una ocasión puede considerarse oprobioso en otras; como, por ejemplo, un vestido de noche escotado en un tranvía en horario comercial. El tipo de exposición que se percibe como inmodesta siempre depende de la moda. Es bastante evidente que la moda no está dictada por la modestia, sino que el desarrollo histórico del traje está determinado por una variedad de causas. Sin embargo, las modas suelen estar asociadas al sentimiento de modestia, de modo que una exposición no deseada excita la desagradable sensación de impropiedad. No existe ningún razonamiento consciente de por qué una forma es adecuada y la otra es inadecuada; Pero el sentimiento se despierta directamente por el contraste con lo habitual.

Para encontrar otro ejemplo sólo necesitamos remontarnos a un breve período de la historia. No hace muchos años que se creía que disentir de los principios religiosos aceptados era un delito. La intolerancia hacia las diferentes opiniones religiosas y la energía de la persecución por herejía sólo se pueden entender cuando reconocemos los violentos sentimientos de principios éticos ultrajados que fueron despertados por esta desviación de la línea de pensamiento habitual. No había ninguna duda en cuanto a la validez lógica de la nueva idea. La mente estaba directamente agitada por la oposición a una forma habitual de pensamiento que estaba tan profundamente arraigada en cada individuo que había llegado a ser una parte integral de su vida mental.

Es importante señalar que en ambos casos mencionados la explicación racionalista de la oposición a un cambio se basa en ese grupo de conceptos con los que las emociones excitadas están íntimamente conectadas. En el primer caso se añaden razones por las cuales el nuevo estilo de vestimenta es inadecuado; En el segundo caso, se prueba que la nueva doctrina es un ataque contra la verdad eterna.

Creo, sin embargo, que un análisis introspectivo más detallado muestra que estas razones son sólo intentos de interpretar nuestros sentimientos

de displacer; que nuestra oposición no está en modo alguno dictada por un razonamiento consciente, sino fundamentalmente por el efecto emocional de la nueva idea que crea una disonancia con lo habitual.

Tal vez sea bueno ejemplificar las características de nuestra oposición a acciones indeseadas con algunos ejemplos adicionales, que ayudarán a aclarar los procesos mentales que nos llevan a formular las razones de nuestro conservadurismo. No estamos acostumbrados a comer orugas, y probablemente deberíamos negarnos a hacerlo por sentimiento de asco. Por otra parte, la aversión a comer perros, caballos o gatos probablemente se basaría más bien en la aparente impropiedad de comer animales que viven con nosotros como amigos. El canibalismo es tan aborrecido que nos resulta difícil convencernos de que pertenece a la misma clase de aversiones que las mencionadas antes. El concepto fundamental de la sacralidad de la vida humana y el hecho de que la mayoría de los animales no comen a otros de su misma especie hacen que el canibalismo se considere una costumbre en sí misma, una de las aberraciones más horribles de la naturaleza humana. En estos tres grupos de aversiones, el asco es probablemente el primer sentimiento presente en nuestra mente, por el cual reaccionamos contra la sugerencia de consumir ese tipo de alimentos. Explicamos nuestro disgusto por una variedad de razones, según los grupos de ideas con los que el acto sugerido se asocia en nuestra mente. En el primer caso no existe ninguna asociación especial y nos conformamos con la simple constatación de disgusto. En el segundo caso, la razón más importante parece ser de carácter emocional, aunque podemos sentirnos inclinados, cuando se nos pregunta por las razones de nuestra antipatía, a mencionar también hábitos de los animales en cuestión que parecen justificar nuestra aversión. En el tercer caso, la inmoralidad del canibalismo sería la única razón suficiente.

Quizás no esté fuera de lugar otro ejemplo. Se dan diversas razones por las cuales ciertos estilos de vestimenta son inadecuados. Nos

irrita ver a un hombre que lleva sombrero en una reunión en un lugar cerrado; Se considera de mala educación. Usar sombrero en la iglesia o en un funeral causaría un resentimiento más vigoroso debido al mayor valor emocional de los sentimientos en juego. Una cierta inclinación del sombrero, aunque puede resultar muy cómoda para quien lo usa, lo etiquetará inmediatamente como un bruto sin educación. Otras novedades en vestuario pueden herir nuestros sentimientos estéticos, por muy malo que sea el gusto de nuestra moda.

En todos estos casos la costumbre se observa tan a menudo y con tanta regularidad que el acto habitual se vuelve automático y permanece enteramente subconsciente. Sólo cuando se produce una infracción de la costumbre, todos los grupos de ideas con los que se asocia la acción son traídos a la conciencia. Un plato de carne de perro despertaría todas las ideas de compañerismo; una fiesta caníbal, todos los principios altruistas que se han convertido en nuestra segunda naturaleza. Cuanto más automática se haya vuelto una serie de actividades o una determinada forma de pensamiento, mayor será el esfuerzo consciente necesario para romper con el viejo hábito de actuar y pensar, y mayor también el displacer, o al menos la sorpresa, que produce una innovación. El antagonismo en su contra es un acto reflejo acompañado de emociones, no debido a una especulación consciente. Cuando tomamos conciencia de esta reacción emocional, intentamos interpretarla a través de un proceso de razonamiento. Este razonamiento debe basarse necesariamente en las ideas que surgen a la conciencia tan pronto como se produce una ruptura con la costumbre establecida; en otras palabras, nuestra explicación racionalista dependerá del carácter de las ideas asociadas.

Por lo tanto, es de gran importancia saber cuándo se derivan las ideas asociadas, particularmente en qué medida podemos asumir que estas asociaciones son estables. No es fácil dar ejemplos concretos de cambios en tales asociaciones en nuestra propia cultura, porque, en general, las tendencias racionalistas de nuestro tiempo han eliminado

muchas de las líneas de asociación, incluso cuando el efecto emocional permanece; De modo que el cambio, en general, es de asociaciones existentes a pérdida de asociaciones. He señalado anteriormente el surgimiento de asociaciones entre modas y sentimientos de modestia que surgen con el establecimiento de un nuevo tipo de vestimenta. Hay un gran número de costumbres que originalmente tenían un aspecto religioso o semireligioso y que son continuadas y explicadas por teorías utilitaristas más o menos ciertas. Tal es todo el conjunto de costumbres relativas a los matrimonios en el grupo del incesto. Aunque la extensión del grupo del incesto ha experimentado cambios materiales, la aversión a los matrimonios dentro del grupo existente es la misma que siempre; Pero en lugar de leyes religiosas, se dan consideraciones éticas, a menudo explicadas por conceptos utilitaristas, como razón de nuestros sentimientos. Las personas afectadas por enfermedades repugnantes eran antiguamente evitadas porque se creía que estaban afectadas por Dios, mientras que en la actualidad ese mismo rechazo se debe al temor al contagio. El desuso en que ha caído la blasfemia en inglés se debió en un principio a una reacción religiosa, pero ha llegado a ser simplemente una cuestión de buenos modales.

En resumen, aunque cada hábito es el resultado de causas históricas, con el paso del tiempo puede asociarse con ideas diferentes. Tan pronto como tomamos conciencia de una asociación entre un hábito y un determinado grupo de ideas, nos vemos obligados a explicar el hábito por sus asociaciones actuales, que probablemente difieren de las asociaciones que prevalecían en el momento en que se estableció el hábito.

Pasaremos ahora a considerar fenómenos análogos en la vida primitiva. Aquí el rechazo a todo aquello que se desvía de las costumbres del país está aún más marcado que en nuestra propia civilización. Si no es costumbre dormir en una casa con los pies hacia el fuego, se teme y se evita la violación de esta costumbre. Si no es costumbre comer foca y morsa el mismo día, nadie se atreverá a transgredir esta ley. Si en

una determinada sociedad los miembros de un mismo clan no se casan entre sí, surgirá una profunda aversión hacia tales uniones. No es necesario multiplicar los ejemplos, pues es un hecho bien conocido que cuanto más primitivo es un pueblo, más sujeto está a las costumbres que regulan la conducta de la vida cotidiana en todos sus detalles. Creo que estamos justificados al concluir, a partir de nuestra propia experiencia, que, tanto entre nosotros como entre las tribus primitivas, la resistencia a una desviación de las costumbres firmemente establecidas se debe a una reacción emocional, no a un razonamiento consciente. Esto no excluye la posibilidad de que el primer acto especial, que con el tiempo se volvió costumbre, pueda haber sido debido a un proceso mental consciente, pero me parece probable que muchas costumbres surgieran sin ninguna actividad consciente. Su desarrollo debe haber sido del mismo tipo que el de las categorías que se reflejan en la morfología de las lenguas, y que nunca pudieron haber sido conocidas por los hablantes de esas lenguas. Por ejemplo, si aceptamos la teoría de Cunow[1] sobre el origen de los sistemas sociales australianos,[1] podemos muy bien decir que originalmente cada generación se mantenía aislada y, por lo tanto, los matrimonios entre miembros de dos generaciones

---

1 Algunas tribus australianas se dividen en cuatro grupos exogámicos. Las leyes de la exogamia exigen que un miembro del primer grupo debe casarse con un miembro del segundo grupo, y un miembro del tercer grupo con uno del cuarto grupo. Los hijos de estas uniones pertenecen respectivamente al tercero y cuarto, y al primero y segundo grupo, según el grupo a que pertenezca el padre o la madre. Según la teoría de Cunow, el primer y segundo grupo representan una generación, el tercero y el cuarto la siguiente generación. Así se verá que cada generación se divide en dos grupos exogámicos. Estos grupos exogámicos persisten a través de las generaciones. El curioso cruce se produce por la restricción de los matrimonios entre miembros de la misma generación.

Cunow, Heinrich. 1894. *Die Verwandtschafts Organisationen Der Australneger Ein Beitrag Zur Entwicklungsgeschichte Der Familie*. Edited by I.H.W. Deik. Stuttgart. https://archive.org/details/bub_gb_0IsLAQAAIAAJ/page/n1/mode/2up.

exitosas eran imposibles, porque sólo los hombres y mujeres casaderos de una generación entraban en contacto. Más tarde, cuando las generaciones exitosas no eran tan diversas en edad y su separación social cesó, la costumbre se estableció y no caducó con las condiciones cambiadas. También podemos imaginar una tribu que nunca había tenido oportunidad de comer pescado, moviéndose hacia el mar y aún así absteniéndose de ese alimento desacostumbrado. Estos casos imaginarios dejan claro que el origen inconsciente de las costumbres es perfectamente concebible, aunque, por supuesto, no necesario. Parece, sin embargo, cierto que incluso cuando ha habido un razonamiento consciente que ha llevado al establecimiento de una costumbre, pronto deja de ser consciente y, en cambio, encontramos una resistencia emocional directa a una infracción de la costumbre.

Podría parecer que en una sociedad primitiva, donde toda la comunidad seguía las mismas costumbres, difícilmente se podía dar la oportunidad de hacer consciente la fuerte resistencia emocional contra las infracciones. Hay, sin embargo, un aspecto de la vida social que tiende a mantener el apego a las costumbres presente en la mente de la gente, y es la educación de los jóvenes. Aunque muchas de las costumbres que entran en la vida cotidiana y que se observan y se realizan constantemente pueden ser imitadas por los jóvenes e impartidas sin enseñanza, hay otras que no se realizan con tanta frecuencia y que solo pueden transmitirse por precepto. Cualquier familia con una vida primitiva sabrá que a los niños se les exhorta constantemente a seguir el ejemplo de sus mayores, y cada colección de tradiciones cuidadosamente registradas contiene numerosas referencias a consejos dados por los padres a sus hijos para que observen las costumbres de la tribu. Cuanto mayor sea el valor emocional de una costumbre, más fuerte será el deseo de inculcarla en la mente de los jóvenes. De esta manera se da una amplia oportunidad para hacer consciente la resistencia contra las infracciones; Y deben surgir ocasiones en que las personas, ya sea llevadas por las

preguntas de los niños o siguiendo su propia inclinación a la especulación, busquen explicaciones a la costumbre. Éstas se basarán en las ideas generales vigentes en la tribu y relacionadas con la costumbre en cuestión, pero probablemente no relacionadas en absoluto con su origen histórico.

Las explicaciones de las costumbres que da el hombre primitivo se basan generalmente en conceptos íntimamente relacionados con su género. puntos de vista sobre la constitución del mundo. Alguna idea mitológica puede ser considerada la base de una costumbre o de una evasión. Puede interpretarse como de significado simbólico o puede estar simplemente relacionado con el miedo a la mala suerte. Evidentemente esta última clase de explicaciones son idénticas a las de muchas supersticiones que persisten entre nosotros.

Investigadores como Spencer[2] y Tylor[3], que han tratado de aclarar la historia de las evitaciones así como de otras costumbres, sostienen la opinión de que su origen se encuentra en la visión que el hombre primitivo tenía de la naturaleza; que para él el mundo está lleno de agentes de poder sobrehumano, que pueden dañar al hombre a la menor provocación, y que el miedo a ellos dicta las innumerables regulaciones supersticiosas. Estos autores expresan sus opiniones con palabras que harían parecer como si los hábitos y opiniones del hombre primitivo se hubieran formado mediante un razonamiento consciente. Parece obvio, sin embargo, que esto no es una parte necesaria de sus teorías. Toda su línea de pensamiento seguiría siendo coherente si se asumiera que todos los procesos fueran subconscientes. Creo que estas teorías necesitan ser ampliadas, porque parecería que muchos casos de esta clase pueden haber surgido sin ningún tipo de razonamiento, consciente o subcons-

---

2 Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

3 Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

ciente, por ejemplo, casos en que una costumbre fue establecida por las condiciones generales de la vida, y llegó a la conciencia tan pronto como estas condiciones cambiaron. No dudo en absoluto de que haya casos en que las costumbres tengan su origen en un razonamiento más o menos consciente; Pero estoy igualmente seguro de que otros se originaron fuera, y que nuestras teorías deberían cubrir ambos puntos.

Debemos incluir en nuestra consideración también las costumbres para las que se dan otro tipo de explicaciones. Si entre los indios de la isla de Vancouver es de mala educación que una joven noble abra mucho la boca y coma rápido, una desviación de esta costumbre también sería profundamente sentida, pero en este caso como una impropiedad que dañaría seriamente la posición social del culpable. El mismo grupo de sentimientos se manifiesta cuando un miembro de la nobleza, incluso en Europa, se casa con alguien de una posición social inferior. En otros casos más insignificantes, el traspaso de los límites de la costumbre simplemente expone al infractor al ridículo debido a la impropiedad del acto. Todos estos casos pertenecen psicológicamente al mismo grupo de reacciones emocionales frente a las rupturas con los hábitos autómaticos.

Hasta ahora sólo hemos analizado casos de resistencia emocional frente a acciones no deseadas y sus asociaciones. Sin embargo, existen otros grupos de fenómenos en los que diversos estados y actividades mentales ocurren en estrecha asociación, aunque no exista ninguna relación causal directa aparente entre ellos. En estos casos también la asociación histórica de largo plazo explica el estado actual de cosas.

Los colores sombríos y los sentimientos depresivos están estrechamente conectados en nuestras mentes, aunque no en las de las personas de culturas extranjeras. El ruido parece inapropiado en un lugar de tristeza, aunque entre la gente primitiva el fuerte lamento de los dolientes es la expresión natural del dolor. El arte decorativo sirve para agradar la vista, pero un diseño como la cruz ha conservado su significado simbólico.

En general, este tipo de asociaciones entre grupos de ideas aparentemente no relacionadas son raras en la vida civilizada. Que alguna vez existieron lo demuestran las evidencias históricas, así como los restos en los que las viejas ideas han perecido, aunque la forma exterior permanece. En la cultura primitiva estas asociaciones ocurren en grandes cantidades. Al discutirlos podemos comenzar con ejemplos que tienen sus análogos en nuestra propia civilización y que, por lo tanto, nos resultan fácilmente comprensibles.

El dominio más extendido de tales costumbres es el del ritual. Contamos con numerosas formas rituales declaradas que acompañan acciones importantes y que se aplican constantemente, aunque su significado original se ha perdido por completo. Muchos de ellos son tan antiguos que su origen hay que buscarlo en tiempos antiguos o incluso prehistóricos. En nuestros días el ámbito del ritual es restringido, pero en la cultura primitiva impregna toda la vida. No puede realizarse ninguna acción de importancia que no vaya acompañada de ritos prescritos de forma más o menos laboriosa. Se ha demostrado en muchos casos que los ritos son más estables que sus explicaciones; que simbolizan ideas diferentes entre diferentes personas y en diferentes momentos. La diversidad de ritos es tan grande y su ocurrencia tan universal, que aquí se encuentra la mayor variedad posible de asociaciones.

Me parece que podemos aplicar este punto de vista a muchos de los rasgos más fundamentales e inexplicables de la vida primitiva, y que cuando los consideramos como asociaciones entre pensamientos y actividades heterogéneos, su surgimiento y su historia se hacen más fácilmente inteligibles.

El simbolismo del arte decorativo parece pertenecer a este dominio. Un vestigio de esta forma de asociación permanece en nuestro uso de la cruz o en el uso patriótico de los emblemas nacionales que restringen la aplicabilidad de estas formas como motivos puramente ornamentales y determinan su significado dondequiera que aparezcan. En las sociedades

primitivas esta interpretación simbólica está mucho más extendida. Entre muchos pueblos primitivos de todas partes del mundo, cualquiera que haya sido la historia de su arte decorativo, se encuentra la asociación entre elemento decorativo e ideas aparentemente ajenas a sus formas. Durante años prevaleció la teoría de que esta asociación debió desarrollarse a partir de una correlación histórica real, del hecho de que la forma geométrica se desarrolló a partir de la forma realista. He tratado de demostrar[4] que en ciertos casos la asociación es secundaria y en estas opiniones estoy completamente de acuerdo con el Dr. Karl von den Steinen y con el Profesor Hamlin[5]. El rasgo característico del arte primitivo es su fuerte tendencia a asociarse con ideas ajenas a su propósito artístico. Lo que son estas ideas depende del carácter de la cultura en la que ocurren.

En la costa norte del Pacífico de América, el diseño animal que se encuentra en muchas otras partes del mundo se ha asociado firmemente con la idea totémica y ha llevado a una aplicación sin precedentes de motivos animales. Esto también puede haber ayudado a preservar el carácter realista de este arte. Entre los sioux, la alta valoración de la destreza militar y la costumbre de explotar los hechos de guerra ante la tribu han sido las causas que llevaron a los hombres a asociar la decoración de sus vestimentas con acontecimientos de guerra, de modo que entre ellos se ha desarrollado un simbolismo militar, mien-

---

4 *_Popular Science Monthly_, octubre de 1903, págs. 481 y siguientes.

Boas, Franz. 1903. “The Decorative Art of the North American Indians.” *The Popular Science Monthly* 63: 481–98. https://archive.org/details/sim_popular-science_1903-10_63/mode/2up.

5 *_The American Architect and Building News_, 1898

Steinen, K von. 1894. *Unter Den Naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung Und Ergebnisse Der Zweiten Schingu-Expedition 1887-1888*. Severus Verlag. https://archive.org/details/unterdennaturvx00stei/page/n5/mode/2up.

Hamlin, A. D. F. 1898. "The evolution of decorativ motives." *The American Architect and Building News* 60. https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=iau.31858055199297&seq=1

tras que las mujeres de la misma tribu explican el mismo diseño de una manera completamente diferente[6]. Me parece que en este último caso no tenemos particular dificultad en seguir la línea de pensamiento que lleva a la asociación entre formas de decoración e ideas militares, aunque, en general, nuestras mentes requieren un esfuerzo mucho más consciente que la del hombre primitivo. El hecho mismo de la aparición casi universal del simbolismo decorativo muestra que esta asociación debe establecerse de forma automática y sin razonamiento consciente.

Podemos ir un paso más allá y observar desde nuestro punto de vista general la relación entre organización social y religión. Para nosotros, la organización familiar como tal se ha liberado casi por completo de su aspecto religioso, que sobrevive principalmente en la sanción religiosa del matrimonio. Los ritos religiosos relacionados con el nacimiento y la muerte han perdido casi toda conexión con la organización familiar. Entre los hombres primitivos encontramos, por el contrario, un tipo de asociación bastante análoga a la que encontramos en el arte decorativo. Así como la forma tiende a asociarse con ideas enteramente extrañas a ella, también las unidades sociales tienden a asociarse con diversas impresiones de la naturaleza, particularmente con las divisiones del mundo animal. Esta forma de asociación me parece el rasgo fundamental del totemismo. Nos resulta difícil apreciar el proceso psicológico mediante el cual se establecen estas asociaciones. Parecería que uno de los requisitos fundamentales debe ser el sentimiento de que una familia, o cualquier otro grupo social, es absolutamente distinto de todos los demás grupos sociales.

Concedido esto, el establecimiento de una asociación con el mundo sobrenatural se hace al menos inteligible. Que tales sentimientos no son

6 *Dr. Clark Wissler, "The Decorative Art of the Sioux Indians", *Bulletin American Museum of Natural History*, vol. xviii.

Wissler, Clark. 1904. "Decorative Art of the Sioux Indians." *Bulletin of the American Museum of Natural History* 18 (3). https://digitallibrary.amnh.org/handle/2246/1495.

en modo alguno improbables, o incluso raros, lo demuestra suficientemente la exclusividad de la alta nobleza europea o las emociones nacionales en su forma más pronunciada. No es en absoluto difícil entender cómo un entusiasmo desmesurado de autovaloración de una comunidad puede convertirse en una emoción poderosa o una pasión que, debido a la falta de una explicación racional del mundo, tenderá a asociar a los miembros de la comunidad con todo lo que es bueno y poderoso. Cualquiera que sea el modo en que se hayan producido estas asociaciones, no hay duda de que existen y de que, consideradas psicológicamente, son del mismo carácter que las anteriormente examinadas y de que la mente racionalizadora del hombre pronto perdió el hilo histórico y reinterpretó las costumbres establecidas de conformidad con la tendencia general de pensamiento de su cultura. Por lo tanto, estamos justificados al concluir que estas costumbres también deben estudiarse mediante el método pragmático, porque sus asociaciones actuales no es probable que sean originales, sino más bien secundarias.

Una vez que reconocemos la aplicabilidad general de la teoría de la modificación histórica de las asociaciones, ya no podemos esperar establecer una línea única de origen y desarrollo del totemismo institucional o de los sistemas religiosos, porque las teorías de quienes sostienen tales sistemas no tienen valor histórico y expresan sólo tipos de asociación; Pero más bien nos lleva al problema de qué asociaciones son típicas de diversas formas de cultura y cómo afectarán los pensamientos y actividades del hombre. Estas asociaciones pueden volver a ordenarse; ya no como un sistema genéticamente conectado, sino como una serie de fenómenos que surgen siempre de nuevo, según el tipo de cultura de cada pueblo, e influenciados por la transmisión histórica y geográfica.

Tal vez sea aventurado discutir en el momento actual este tipo de asociaciones; Sin embargo, puede ser admisible detenerse en algunos de los hechos más generalizados que parecen caracterizar a las culturas primitivas en comparación con la civilización. Desde nuestro punto de

vista, las características más llamativas de la cultura primitiva son el gran número de asociaciones de grupos de fenómenos enteramente heterogéneos, como los fenómenos naturales y las emociones individuales, las agrupaciones sociales y los conceptos religiosos, el arte decorativo y la interpretación simbólica. Estas tienden a desaparecer a medida que nos acercamos a nuestra civilización actual, aunque un análisis cuidadoso revela la persistencia de muchas y la tendencia de cada acción automática a establecer sus propias asociaciones de acuerdo con las relaciones mentales en las que ocurre regularmente. Uno de los grandes cambios que se han producido tal vez pueda expresarse mejor diciendo que en la cultura primitiva las impresiones del mundo exterior están íntimamente asociadas con impresiones subjetivas que evocan regularmente, pero que están determinadas en gran medida por el entorno social del individuo. Poco a poco se va reconociendo la mayor incertidumbre de estas conexiones, en comparación con otras, que sigue siendo la misma para toda la humanidad y en todas las formas de entorno social, y así se establece la eliminación gradual de una asociación subjetiva tras otra, que culmina en el método científico de la actualidad. También podemos expresar esto diciendo que cuando dirigimos nuestra atención a un determinado concepto que tiene toda una franja de conceptos incidentales relacionados con él, inmediatamente lo asociamos con ese grupo que está representado por la categoría de causalidad. Cuando un mismo concepto aparece en la mente del hombre primitivo, se asocia con aquellos conceptos relacionados con él por estados emocionales.

Si esto es cierto, entonces las asociaciones de la mente primitiva son heterogéneas, y la nuestra es homogénea y consistente sólo desde nuestro propio punto de vista. Para la mente del hombre primitivo, sólo sus propias asociaciones pueden ser racionales. El nuestro debe parecerle tan heterogéneo como el suyo a nosotros, porque el vínculo entre los fenómenos del mundo, tal como aparece después de la eliminación de sus asociaciones emocionales, que se establece con el aumento del

conocimiento, no existe para él, mientras que nosotros ya no podemos sentir las asociaciones subjetivas que gobiernan su mente.

Esta peculiaridad de asociación es también otra expresión del conservadurismo de la cultura primitiva y de la variabilidad de muchos rasgos de nuestra civilización. Intentamos demostrar que la resistencia al cambio se debe en gran medida a fuentes emocionales y que en la cultura primitiva las asociaciones emocionales son el tipo predominante. De ahí la resistencia a lo nuevo. En nuestra civilización, por el contrario, muchas acciones se realizan simplemente como medios para alcanzar un fin racional. No entran suficientemente profundamente en nuestra mente como para establecer conexiones que les otorguen valores emocionales. De ahí nuestra disposición a cambiar. Reconocemos, sin embargo, que no podemos remodelar, sin una seria resistencia emocional, ninguna de las líneas fundamentales de pensamiento y acción que están determinadas por nuestra educación temprana y que forman la base subconsciente de todas nuestras actividades. Esto está inspirado en la actitud de las comunidades civilizadas hacia la religión, la política, el arte y los conceptos fundamentales de la ciencia.

En el individuo promedio de las tribus primitivas, el razonamiento no puede superar esta resistencia emocional y, por lo tanto, se requiere la destrucción de las asociaciones emocionales existentes por medios más poderosos para producir un cambio. Esto puede ser provocado por algún acontecimiento que agite la mente del pueblo hasta lo más profundo, o por cambios económicos y políticos contra los cuales la resistencia es imposible. En la civilización existe una constante disposición a modificar aquellas actividades que no tienen valor emocional. Esto es cierto no sólo en el caso de actividades diseñadas para alcanzar un fin práctico, sino también de otras que han perdido sus asociaciones y que se han convertido en objeto de moda. Pero quedan otros que se mantienen con gran tenacidad y que resisten al razonamiento, porque su fuerza reside en sus valores emotivos. La historia del progreso de los campos científi-

ficos ofrece un ejemplo tras otro del poder de resistencia de las viejas ideas, incluso después de que el creciente conocimiento del mundo haya socavado el terreno sobre el que se erigieron. Su derrocamiento no se producirá hasta que surja una nueva generación, para la cual lo viejo ya no será querido ni cercano.

Además de esto, hay mil actividades y modos de pensamiento que constituyen nuestra vida diaria, de los cuales no somos conscientes en absoluto hasta que entramos en contacto con otros tipos de vida, o hasta que se nos impide actuar según nuestra costumbre, que de ningún modo pueden afirmarse como más razonables que otros, y a los cuales, sin embargo, nos aferramos. Estos, al parecer, no son menos numerosos en la cultura civilizada que en la primitiva, porque constituyen toda la serie de hábitos bien establecidos según los cuales se realizan las acciones necesarias de la vida cotidiana y que se aprenden menos por instrucción que por imitación.

Así, un cambio importante de la cultura primitiva a la civilización parece consistir en la eliminación gradual de lo que podría llamarse las asociaciones sociales de impresiones sensoriales y de actividades, que son sustituidas gradualmente por asociaciones intelectuales. Este proceso va acompañado de una pérdida de conservadurismo, que, sin embargo, no se extiende al campo de las actividades habituales que no llegan a la conciencia, y sólo en pequeña medida a aquellas generalizaciones que son el fundamento de todo conocimiento impartido en el curso de la educación.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1904. “Some Traits of Primitive Culture.” *The Journal of American Folklore* 17 (67): 243–54. https://doi.org/10.2307/534224.

Referencias

Boas, Franz. 1903. “The Decorative Art of the North American Indians.” *The Popular Science Monthly* 63: 481–98. https://archive.org/details/sim_popular-science_1903-10_63/mode/2up.

Cunow, Heinrich. 1894. *Die Verwandtschafts Organisationen Der Australneger Ein Beitrag Zur Entwicklungsgeschichte Der Familie*. Edited by I.H.W. Deik. Stuttgart. https://archive.org/details/bub_gb_0IsLAQAAIAAJ/page/n1/mode/2up.

Hamlin, A. D. F. 1898. "The evolution of decorativ motives." *The American Architect and Building News* 60. https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=iau.31858055199297&seq=1

Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

Steinen, K von. 1894. *Unter Den Naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung Und Ergebnisse Der Zweiten Schingu-Expedition 1887-1888*. Severus Verlag. https://archive.org/details/unterdennaturvx00stei/page/n5/mode/2up.

Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

Wissler, Clark. 1904. “Decorative Art of the Sioux Indians.” *Bulletin of the American Museum of Natural History* 18 (3). https://digitallibrary.amnh.org/handle/2246/1495.

El desarrollo de los cuentos y mitos populares

The Development of Folk-Tales and Myths

Las colecciones de cuentos populares y mitos de todos los continentes, pero particularmente de América del Norte, que se han acumulado durante las últimas décadas, han dado el resultado definitivo de que los incidentes de los cuentos tienen una distribución muy amplia, que han sido llevados de tribu en tribu, incluso de continente en continente, y han sido asimilados hasta tal punto que rara vez existe alguna evidencia interna que indique qué es de origen nativo y qué es de origen extranjero.

Aunque estos incidentes tienen una amplia distribución, han desarrollado peculiaridades características en partes restringidas del territorio en que ocurren. Lo ilustraré con algunos ejemplos seleccionados de los cuentos populares de la costa norte del Pacífico de América.

Una excelente ilustración la ofrece el cuento norteamericano del "*Bungling Host*". La idea fundamental de la historia -el intento fallido de imitar métodos mágicos para obtener alimentos- es común a todo el continente norteamericano, aparentemente con la única excepción de

California y de la costa ártica. Los incidentes, sin embargo, muestran una variación considerable. Los trucos de dejar gotear aceite de las manos, de obtener huevas de pescado golpeándose el tobillo y de dejar madurar las bayas con el canto de un pájaro. El truco, ampliamente difundido, de cortar o extraer la carne del cuerpo del huésped es prácticamente desconocido en la costa norte del Pacífico. El truco del anfitrión de matar a sus hijos, quienes reviven, que forma parte del cuento del "*Bungling Host*" en el estado de Washington y en las Mesetas, es bien conocido en el norte de la Costa del Pacífico. Sin embargo, esto no ocurre como parte de esta historia. Se limita enteramente a historias de visitas a los países de seres sobrenaturales.

Se pueden hacer observaciones similares con respecto al prolífico tema de prueba. La peligrosa entrada a la casa de los seres sobrenaturales está representada, entre las tribus del norte de la costa norte del Pacífico, por la cueva que se cierra o por el horizonte que se cierra; entre las tribus más al sur, por una puerta que se cierra de golpe; en las mesetas occidentales, por animales que vigilan la puerta de la casa. Las pruebas de calor se realizan con frecuencia, pero en algunas regiones el calor se aplica horneando al joven en un horno o hirviéndolo en una tetera; en otros, enviándolo a una cabaña de sudor sobrecalentada o colocándolo cerca de un gran fuego. Se pueden observar diferencias más importantes en el contexto general de los cuentos de prueba, que en algunas zonas son pruebas del yerno; en otros, encuentros entre los habitantes de un pueblo y sus visitantes.

Existen otros ejemplos del desarrollo local de la trama de una historia mediante la introducción de incidentes específicos, como en la historia de la costa norte del Pacífico donde el cuervo mata al ciervo, al que, según el cuento de Alaska, golpea con un martillo, mientras que en la forma más sureña lo empuja a un precipicio. De manera similar, en la historia de un amante rechazado que es embellecido por un ser sobrenatural, la transformación mágica se logra en las versiones del norte bañando al

joven en la bañera del ser sobrenatural, mientras que en el sur se le da una nueva cabeza.

En otros casos la diferenciación geográfica de los cuentos no es tan evidente, porque se superponen distintos tipos de historias. Lo mismo ocurre con la historia, muy difundida, del niño abandonado. Los cuentos en los que un joven resulta ofensivo por ser perezoso o por desperdiciar comida pertenecen a Alaska. Otro tipo, en el que una muchacha es abandonada porque se ha casado con un perro, pertenece a la Columbia Británica; Pero los dos tipos se superponen en su distribución. Este tema particular ocurre en un área mucho más amplia del continente americano, y otros tipos pueden reconocerse fácilmente en las historias de los indios de las llanuras.

Los cuentos de matrimonios con seres sobrenaturales o animales se encuentran a menudo en forma de secuestro de una muchacha que ha ofendido sin saberlo a un animal. Este tipo parece pertenecer principalmente a Alaska, mientras que el tema de los animales útiles que socorren a los desafortunados e inocentes pacientes es mucho más frecuente entre las tribus de Columbia Británica.

Todos estos ejemplos ilustran que hay una serie de tramas sencillas, de amplia difusión, y que se desarrollan a partir de una serie de incidentes que deben interpretarse como recursos literarios propios de cada zona. En todos estos casos los incidentes adquieren su significado peculiar al ser integrados en tramas diferentes.

Por otro lado, también encontramos ciertos incidentes. que tienen una distribución muy amplia y se presentan en una variedad de parcelas. Se dan muchos ejemplos de ello en las anotaciones de todas las colecciones de cuentos populares[1] más importantes de los últimos tiempos. El carácter local de los cuentos populares está determinado en gran medida por asociaciones típicas entre incidentes y tramas definidas.

---

1 Traducción de "*folk -tales*"

En la mayoría de los casos aquí analizados la trama tiene un carácter humano general, de modo que los procesos de invención y difusión de tramas deben ser considerados desde un punto de vista enteramente diferente del que se aplica en el estudio de la invención y difusión de incidentes. Estas últimas son, en general, modificaciones fantásticas de las experiencias cotidianas, y no es probable que se desarrollen independientemente con una frecuencia suficiente para explicar sus numerosas ocurrencias en un área extensa. Por otra parte, las historias de un niño abandonado, de disputas entre dos pueblos, de un amante rechazado y otras similares, están tan estrechamente relacionadas con las experiencias cotidianas y se ajustan a ellas tan estrictamente, que las condiciones para el surgimiento de un marco de composición literaria de ese tipo están fácilmente dadas. Sin embargo, las tramas características de las distintas zonas deben estudiarse desde el punto de vista de sus características literarias y de su relación con la vida actual de la gente.

Un intento de este tipo ha sido realizado por el Dr. John R. Swanton[2], quien enumera una serie de fórmulas de cuentos de la costa norte del Pacífico. En esta zona se producen varias veces las siguientes tramas:

1. Una mujer se casa con un animal, es maltratada por éste y escapa.
2. Una mujer se casa con un animal, que se compadece de ella y la ayuda; Ella regresa con regalos.
3. Los hombres o las mujeres se casan con animales y reciben regalos; Historias de cresta.
4. Los hombres obtienen crestas a través de aventuras en la caza o los viajes.
5. Los padres pierden a sus hijos; un nuevo niño nace gracias a la ayuda de algún ser sobrenatural; aventuras de este niño.
6. Un hombre maltrata a su esposa, quien recibe ayuda de seres sobrenaturales.

2 Swaton, Jhon R. 1905. “Types of Haida and Tlingit Myths.” American Anthropologist 7 (1): 94–103. https://doi.org/https://doi.org/10.1525/aa.1905.7.1.02a00110.

7. Las aventuras de los cazadores; Se enfrentan a peligros que el más joven o el mayor superan.
8. Guerra entre dos tribus, debido a la seducción de una mujer y el asesinato de su amante.

Todas estas historias muestran una unidad de la idea subyacente. Se basan en algún acontecimiento sencillo que es característico de la vida social del pueblo y que agita la emoción de los oyentes. Algunos cuentos de este tipo están elaborados con gran detalle y, por tanto, se ajustan a nuestros propios estándares literarios. A esta clase pertenece, por ejemplo, el cuento del príncipe abandonado. Se dice que un príncipe alimentó águilas en lugar de pescar salmones. En invierno, cuando escaseaba la comida, sus parientes lo abandonaban, pero las águilas le ayudaban y le proporcionaban comida. Se cuenta con gran detalle cómo le enviaban animales cada vez más grandes. Cuando el príncipe se hizo rico, envió algo de comida a la única persona que se había compadecido de él. Por casualidad se descubrió su buena suerte y rescató a la tribu que estaba moribunda y se casó con la hija del jefe.

Otro cuento de este tipo es "*Growing-up-like-one-who-has-a-grandmother.*"[3] Esta es la historia de otro muchacho pobre que, ayudado por un ser sobrenatural, vence a todos los jóvenes del pueblo en varias competiciones y obtiene así el derecho a casarse con la hija del jefe. El jefe se siente humillado, lo abandona y el joven mata a un monstruo del lago. Cuando usa su piel es capaz de matar animales marinos, pero finalmente no puede quitarse la piel y debe permanecer en el mar.

Además de éstos, hay un gran número de cuentos complejos, de forma fija, que están elaborados de manera muy vaga. No hay unidad de trama, sino que la historia consiste en las aventuras de una sola persona. No me refiero aquí a las anécdotas inconexas que se cuentan sobre algún

3 "*Growing-up-like-one-who-has-a-grand-mother.*" Traducido como *Crecer como alguien que tiene una abuela*

héroe favorito, como las que encontramos en la leyenda del cuervo o en los cuentos de los cambiantes[4], sino a aventuras que forman una secuencia fija y se cuentan siempre como una sola historia. Hay muchos ejemplos de este tipo.

Es de destacar que solo unos pocos de los cuentos complejos del último tipo mencionado son conocidos por varias tribus. Aunque se han registrado suficientes versiones para demostrar que en cada zona la conexión entre las partes componentes de la historia es firme, el complejo completo no migra a una distancia considerable. Por el contrario, las partes del cuento tienen la tendencia a aparecer en conexiones diferentes. Este punto queda ilustrado, por ejemplo, por la historia de un hombre que fue abandonado. una roca de leones marinos y es llevado a la casa de los leones marinos heridos a quienes cura. Esta historia aparece en conexiones muy diferentes en varias regiones. Hay otros ejemplos de tipo similar bastante numerosos.

El recurso literario que mantiene unido cada uno de estos cuentos consiste en el uso del interés en el héroe que se ha creado mediante la historia introductoria y que hace que el público desee saber acerca de sus futuras hazañas y aventuras. Cuanto mayor es el interés personal por el héroe, más marcado es el deseo de asociar a su nombre algunas de las hazañas favoritas que forman el tema de los cuentos populares. Supongo que esta es la razón por la que en tantos casos los relatos introductorios difieren enormemente, mientras que las aventuras y hazañas mismas muestran un grado mucho mayor de uniformidad. Esto sucede particularmente en el caso de los cuentos de héroes culturales. Cuando se atribuyen así un gran número de las mismas hazañas a héroes de diferentes tribus, parece que resulta fácil identificar a los héroes. Por lo tanto, imagino que los pasos en el desarrollo de un mito de héroe cultural pueden haber sido en muchos casos los siguientes: una historia

4 traducido de "transformers"

interesante contada sobre algún personaje; Se le describieron hazañas sorprendentes e importantes; cuentos similares de estos personajes ocurren entre varias tribus; Identificación de los héroes de diferentes tribus. Si bien no doy por sentado que esta línea de desarrollo haya ocurrido todas las veces (y me parece bastante plausible que en otros casos la historia introductoria y las aventuras publicitarias hayan llegado a estar asociadas de otras maneras), puede considerarse probado que la introducción y las aventuras no pertenecen juntas por origen, sino que son resultados de una asociación posterior. La gran diversidad de asociaciones de este tipo nos obliga a adoptar este punto de vista.

En general, en muchas formas de literatura primitiva, el interés en la personalidad del héroe es un medio suficiente para establecer y mantener estas conexiones. Sin embargo, hay al menos algunos casos en que las aventuras se ajustan a un carácter definido del héroe. Este es el caso en el noroeste de Estados Unidos en los cuentos del cuervo, el visón[5] y el coyote, en los que la codicia, las propensiones amorosas y la vanagloria son las principales características de los tres héroes. En los cuentos que tienen un fondo más humano estas tendencias casi nunca se desarrollan.

El material grabado muestra también que la imaginación del hombre primitivo se deleita en el desarrollo de ciertos temas definidos, que están determinados por el carácter del héroe o que se prestan de otras maneras a la variación. Así, en los cuentos de Alaska, la voracidad de Cuervo, que lo induce a engañar a la gente y a robarles sus comisiones, es un tema siempre recurrente, cuyo objetivo es regularmente el intento de inducir a la gente a huir y abandonar sus propiedades. El amorío del visón ha dado lugar al desarrollo de una larga serie de relatos referentes a sus matrimonios, todos ellos del mismo tipo. La fuerte influencia de un patrón de pensamiento sobre la imaginación de la gente también está

5 traducido de "visón"

ilustrada por los cuentos de matrimonios entre animales y hombres o mujeres y algunos otros tipos a los que me referí antes.

Los impulsos artísticos de un pueblo no siempre se satisfacen con las conexiones sueltas de las historias, generadas por la individualidad del héroe o fortalecidas por la selección de ciertos rasgos de su carácter ilustrados por las anécdotas que los componen. Encontramos numerosos casos en los que se busca una conexión psicológica de los elementos de la historia compleja. Un ejemplo de este tipo se encuentra en la leyenda del cuervo de la Columbia Británica, en la que una serie de incidentes no relacionados se fusionan para formar un todo articulado. Las aventuras del salmón cabeza de hierro[6], el oso grizzly y el cormorán se combinan así para formar una serie conectada. Cuervo mata al salmón cabeza de hierro porque quiere usarlo para engañar al oso grizzly. Sostiene parte del salmón delante de su cuerpo, para hacerle creer al oso que se ha cortado. Así induce al Oso a imitarlo y a matarlo él mismo. Finalmente le arranca la lengua a cormorán, que había presenciado el procedimiento, para que no lo pueda contar. Otro caso excelente de la misma región es la historia del hijo del cuervo y thunderbird[7]. Cuervo ha seducido a una chica y thunderbird le roba a su hijo. Para vengarse, fabrica una ballena de madera, luego lo convence al thunderbird a entrar para calafatearla y así lo ahoga. Entre otras tribus la misma historia ocurre en otro contexto. Los ahimas juegan un partido y thunderbird gana. Los asistentes derrotados son invitados, y la esposa del anfitrión produce bayas con su canción. Entonces thunderbird la rapta y sigue la venganza de los animales por medio de la ballena. En el primer grupo de cuentos se incluye el incidente que describe el convencimiento, que normalmente ocurre como una historia independiente.

---

6 Traducido de "*steelhead*"

7 El *thunderbird* es una criatura mágica que aparece en la mitología de algunas comunidades indígenas de América del Norte. La traducción literal sería "Pájaro del trueno"

En estos casos encontramos los mismos incidentes en diversas conexiones, y esto deja claro que sería bastante arbitrario asumir que el incidente se desarrolló como parte de una historia y fue transferido a otra. Debemos inferir que los elementos eran independientes y se combinaron de diversas maneras. Ciertamente, no hay nada que demuestre que la conexión en la que ocurre un incidente en una historia sea más antigua y más cercana a la forma original que aquella en la que ocurre en otra historia.

La distribución de tramas e incidentes del folclore norteamericano presenta un fuerte contraste en comparación con el que se encuentra en Europa. Los cuentos populares europeos, si bien difieren en dicción y colorido local, muestran una notable uniformidad de contenidos. Los incidentes, conspiraciones y acuerdos son muy similares en un amplio territorio. Los incidentes del saber americano no están menos difundidos; Pero la composición de las historias muestra una divergencia mucho más amplia, correspondiente a la mayor diversificación de los tipos culturales. Es evidente que la integración de los tipos culturales europeos ha progresado mucho más durante los últimos dos o tres mil años que la de los tipos americanos. Contrastes culturales como los que existen entre la costa noroeste y las mesetas, o entre las Grandes Llanuras y el árido suroeste, no se encuentran fácilmente en Europa. Excepto en unas pocas de las regiones más alejadas, hay una gran uniformidad subyacente en la cultura material, la organización social y las creencias, que impregna todo el continente europeo y que se expresa fuertemente en la comparativa uniformidad de los cuentos populares.

Por esta razón, el folclore europeo crea la impresión de que todas las historias son unidades, que su cohesión es fuerte y que todo el complejo es muy antiguo. El análisis del material estadounidense, por otra parte, demuestra que las historias complejas son nuevas, que hay poca cohesión entre los elementos que las componen y que las partes realmente antiguas de los cuentos son los incidentes y unas cuantas tramas simples.

Sólo unas pocas historias constituyen una excepción a esta regla -como el mito del vuelo mágico o el del obstáculo- que son en sí mismas complejas, pues sus partes no tienen conexión interna y que, sin embargo, tienen una distribución muy amplia.

Del estudio de la distribución y composición de los cuentos debemos entonces inferir que la imaginación de los indígenas ha jugado con algunas tramas, que se ampliaron mediante una serie de motivos que tienen una distribución muy amplia, y que hay comparativamente poco material que parezca pertenecer exclusivamente a una región, de modo que pueda considerarse como de origen autóctono. El carácter de los cuentos populares de cada región reside más bien en la selección de temas predominantes, en el estilo de las tramas y en su desarrollo literario.

El elemento sobrenatural de los cuentos muestra un peculiar grado de capacidad de variación. En un estudio de los distintos detalles parece en varias ocasiones que las historias que en una región contienen elementos fantásticos tienen un contexto mucho más realista en otras. Tomo nuevamente mis ejemplos de la costa norte del Pacífico. En el relato de la batalla de cuervo contra *south wind*[8], encontramos en la mayoría de los casos el incidente de un animal volando hacia el estómago del enemigo, lo que provoca un fuego, obligándolo a toser. En la versión Tsimshian simplemente comienza a hacer una mancha en su casa. En la mayoría de los cuentos sobre la liberación del Sol, el nacimiento mágico del Cuervo juega un papel importante, pero entre los esquimales éste invade la casa por la fuerza o mediante un fraude común. En el cuento Tsimshian sobre el origen de cuervo, el hijo de una mujer muerta vuela hacia el cielo, mientras que los Tlingit cuentan la misma historia sin ningún elemento sobrenatural asociado a ella. Otro caso de este tipo lo presenta la prueba de la cuña registrada entre los indios del Bajo Thompson. En la mayoría de las versiones de este cuento, un niño que es enviado a la grieta abierta

8 Puede traducirse literalmente como "viento del sur"

de un árbol y a quien su enemigo intenta matar derribando las ramas que lo sostienen, escapa milagrosamente cuando el árbol se cierra. En la forma más racionalista del cuento, encuentra un hueco que mantiene abierto por medio de apoyos que le doy. El material disponible me da la impresión de que la pérdida de elementos sobrenaturales ocurre, en general, cerca de la frontera del área en la que se conocen los cuentos, de modo que podría ser concomitante del carácter fragmentario de los cuentos. Que la pérdida de elementos sobrenaturales ocurre bajo estas condiciones se desprende claramente del carácter de los cuentos Masset y Tlingit registrados por Swanton[9]. En algunos de los cuentos Tlingit se omiten los elementos sobrenaturales o se debilitan diciendo que el hijo de la persona que tuvo una experiencia increíble estaba fuera de sí. En la serie Masset hay muchos casos en los que el elemento sobrenatural simplemente se omite. No estoy preparado para decir hasta qué punto esta tendencia puede deberse a conflictos entre los cuentos y la enseñanza cristiana o hasta qué punto puede deberse simplemente a la ruptura con el pasado. El hecho es que las historias perdieron parte de su carácter sobrenatural cuando fueron contadas en un nuevo entorno.

Creo que sería erróneo generalizar y suponer que tal pérdida de elementos sobrenaturales es parte del destino de los cuentos, ya que la distribución de cuentos explicativos muestra muy claramente que esto se ve contrarrestado por otra tendencia de los cuentos a adquirir un nuevo significado sobrenatural.

---

9 Swaton, Jhon R. 1905. "Types of Haida and Tlingit Myths." American Anthropologist 7 (1): 94–103. https://doi.org/https://doi.org/10.1525/aa.1905.7.1.02a00110.

Swanton, J. Reed. 1908. *Haida texts. Masset dialect*. New York: G.E. Stechert & Co. Memoir of the American Museum of Natural History ; vol.14, pt.2; Publications of the Jesup North Pacific Expedition ; v. 10, pt. 2. https://digitallibrary.amnh.org/items/a4fffbc5-9d67-41f4-8a14-b0ad26cdd193

Swanton, J. Reed. 1909. *Tlingit myths and texts*. Washington : Govt. print. off. https://catalog.hathitrust.org/Record/002494461

Una palabra adicional sobre la teoría general de la mitología. Supongo que se me acusará de una total falta de imaginación y de no ser consciente del poder poético de la mente primitiva si insisto en que el intento de interpretar la mitología como un reflejo directo de la contemplación de la naturaleza no está respaldado por los hechos.

Los estudiantes de mitología se han acostumbrado a investigar el origen de los mitos sin tener mucho en cuenta la historia moderna de los mitos. Sin embargo, no tenemos motivos para creer que los procesos de formación de mitos de los últimos diez mil años hayan diferido materialmente de los procesos de creación de mitos modernos. Los artefactos del hombre que datan del final del período glacial son tan exactamente del mismo carácter que los que dejaron las razas modernas, que no veo ninguna razón por la que debamos suponer algún cambio de mentalidad durante este período. Tampoco hay ninguna razón que sustente la creencia de que durante cualquier parte de este período el contacto intertribal haya sido materialmente diferente de lo que es ahora. Por tanto, me parece razonable basar nuestras opiniones sobre el origen de la mitología en un estudio del crecimiento de la mitología tal como ocurre ante nuestros propios ojos.

Los hechos que se desprenden con mayor claridad de un análisis cuidadoso de los mitos y cuentos populares de una zona como la costa noroeste de Estados Unidos son que el contenido de los cuentos populares y los mitos es en gran medida el mismo, que los datos muestran un flujo continuo de material de la mitología al cuento popular y viceversa, y que ninguno de los dos grupos puede reclamar prioridad. Observamos además que el contenido y la forma de la mitología y los cuentos populares están determinados por las condiciones que determinaron el arte literario temprano.

Las fórmulas de los mitos y los cuentos populares, si dejamos de lado los incidentes particulares que forman la sustancia con la que se rellena el marco, son casi exclusivamente acontecimientos que reflejan

los sucesos de la vida humana, particularmente aquellos que agitan las emociones de la gente. Si reconocemos que la mitología no tiene prioridad sobre el folclore novelesco, entonces no hay razón para que no debamos contentarnos con explicar el origen de estos cuentos como resultado del juego de la imaginación con los acontecimientos de la vida humana.

Algo distinto ocurre con los incidentes de los cuentos y mitos, con la sustancia que da a los cuentos y mitos su carácter altamente imaginativo. Es bastante cierto que así es. no tomado directamente de la experiencia cotidiana; que son más bien contradictorias. El resurgimiento de los muertos, la desaparición de las heridas, los tesoros mágicos y la comida abundante obtenida sin trabajo, no son sucesos cotidianos, pero son deseos cotidianos; ¿Y no es una de las principales características de la imaginación el dar realidad a los deseos? Otras son exageraciones de nuestras experiencias; como el poder de la palabra otorgado a los animales, el enorme tamaño de los gigantes o la diminuta estatura de los enanos. O bien son la materialización de los objetos revelados; como las dificultades imaginativas y los peligros de la guerra y la caza, o los monstruos que acechan los pasos del viajero desprevenido. Otros elementos del folclore representan ideas contrarias a las experiencias cotidianas; como los numerosos relatos que tratan de la ausencia de ciertos elementos de la vida cotidiana, como el fuego, el agua, etc., o aquellos en los que se habla del nacimiento o la muerte. se producen por medios inusuales. Prácticamente todos los sucesos sobrenaturales de la mitología pueden interpretarse mediante estas exageraciones de la imaginación.

En lo que respecta a nuestro conocimiento de la mitología y el folclore de la gente moderna, estamos justificados en la opinión de que el poder de imaginación del hombre es más bien limitado y que la gente prefiere operar con el viejo acervo de sucesos imaginativos que inventar otros nuevos.

Sólo hay un punto, y es fundamental, que no queda totalmente cubierto por la actividad característica de la imaginación. Es un hecho que en todas partes los cuentos se relacionan con fenómenos de la natura-

leza; que a veces se convierten en cuentos de animales, a veces en cuentos que tratan de los cuerpos celestes. La distribución de estos cuentos demuestra claramente que cuanto más reflexión les dedican personas profundamente interesadas en estos asuntos (jefes, sacerdotes o poetas), más complejos se vuelven y más definidas son las características locales que desarrollan. Los hechos, sin embargo, no muestran que los elementos que componen estos cuentos tengan alguna conexión inmediata con los fenómenos de la naturaleza, pues la mayoría de ellos conservan el carácter imaginativo del actor que acabamos de describir.

El problema de la mitología debe buscarse más bien en la tendencia del espíritu a asociar cuentos individuales con fenómenos de la naturaleza. para darles un significado interpretativo. No dudo de que cuando la antropomorfización del sol y de la luna, de las montañas y de los animales atrajo hacia ellos historias de diversos tipos, llegó el momento en que la observación de estos cuerpos y de los animales estimuló aún más la imaginación y condujo a nuevas formas de cuentos, es decir. las expresiones de la contemplación de la naturaleza. Sin embargo, no estoy dispuesto a admitir que el estado actual de los mitos indique que éstos formen parte importante de la mitología primitiva. El hecho de que los mitos europeos se hayan desarrollado en esta dirección, presumiblemente mediante una reinterpretación y sistematización prolongadas a manos de poetas y sacerdotes, no prueba que debamos buscar una interpretación poética de la naturaleza como el trasfondo primario de todas las mitologías.

El material mitológico recogido en los últimos años, si se examina en su relación con los cuentos populares y en su probable desarrollo histórico, no contiene nada que haga suponer que se originó a partir de la contemplación de fenómenos naturales. Más bien, se destaca el hecho de que su origen debe buscarse en los cuentos imaginativos que tratan de la vida social del pueblo.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1916. “The Development of Folk-Tales and Myths.” *The Scientific Monthly* 3 (4): 335–43. http://www.jstor.org/stable/6151.

Basado en una investigación de la mitología de los Tsimshian, que fue publicado en el Informe Anual de la Oficina de Etnología Americana.

Referencias

Boas, F, y Henry W. Tate. 1916. *Tsimshian Mythology*. Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. Washington: U.S. Bureau of American ethnology. https://archive.org/details/tsimshianmytholo00boas/page/n5/mode/2up.

Swanton, J. Reed. 1908. *Haida texts. Masset dialect*. New York: G.E. Stechert & Co. Memoir of the American Museum of Natural History ; vol.14, pt.2; Publications of the Jesup North Pacific Expedition ; v. 10, pt. 2. https://digitallibrary.amnh.org/items/a4fffbc5-9d67-41f4-8a14-b0ad26cdd193

Swanton, J. Reed. 1909. *Tlingit myths and texts*. Washington : Govt. print. off. https://catalog.hathitrust.org/Record/002494461

Swanton, J. Reed. 1905. “Types of Haida and Tlingit Myths.” American Anthropologist 7 (1): 94–103. https://doi.org/https://doi.org/10.1525/aa.1905.7.1.02a00110.

El estudio de la geografía

The Study of Geography

Es un hecho notable que, en la literatura reciente de geografía, las investigaciones sobre el método y los límites de esa ciencia ocupen un lugar destacado. Casi todos los geógrafos distinguidos han sentido la necesidad de expresar sus opiniones sobre su objetivo y alcance, y de defenderla para que no sea desintegrada y absorbida por la geología, la historia y otras ciencias que tratan temas similares o idénticos a los de la geografía. Si los representantes de una ciencia tan joven como la geografía dedican gran parte de su tiempo a discusiones de este tipo, aunque el material para las investigaciones sea todavía ilimitado; Si se sienten obligados a defender su campo de investigación contra los ataques de sus compañeros y de personas externas, la razón de este hecho debe buscarse en una profunda discrepancia entre sus opiniones fundamentales de la ciencia y las de sus adversarios.

Antiguamente, cuando la mayor parte de la superficie de la tierra estaba sin descubrir y los barcos europeos navegaban únicamente por sus rutas bien conocidas de continente a continente, cuidando de no desviarse del antiguo camino y temiendo los peligros de regiones

desconocidas, el mero pensamiento de estos vastos territorios que nunca habían sido avistados por un europeo podía llenar la mente de los geógrafos con un ardiente anhelo de conocimiento ampliado; con el deseo de desvelar los secretos de regiones animadas por la imaginación con figuras de animales y pueblos desconocidos. Pero cuanto más se conocían los contornos de los continentes y de las islas, más fuerte se hacía el deseo de comprender los fenómenos de las regiones recién descubiertas comparándolos con los del propio país. En lugar de simplemente ampliar sus estudios a nuevas áreas, los científicos comenzaron a dedicarse a examinar los fenómenos más atentamente y a compararlos con los resultados de observaciones ya realizadas. Así, las admirables obras de Humboldt[1] y la geografía comparativa de Karl Ritter[2] surgieron del conocimiento cada vez más extendido sobre la Tierra.

El hecho de que el rápido descubrimiento de las partes más remotas del globo coincidiera con el desarrollo no menos rápido de las ciencias físicas ha tenido gran influencia en el desarrollo de la geografía; Porque a medida que el círculo de los fenómenos se hacía cada día más amplio, prevalecía la idea de que un solo fenómeno no era de mucha utilidad y las ciencias descriptivas eran consideradas de valor inferior a las investigaciones que hasta entonces habían estado fuera de su alcance. En lugar de la botánica sistemática y la zoología, la biología se convirtió en el estudio favorito y la filosofía teórica fue suplantada por la psicología

---

1 Humboldt, Alexander von. 1820. *Voyage Aux Régions Équinoxiales Du Nouveau Continent, Fait En 1799, 1800, 1802, 1803 et 1804*. Paris: Chez N. Maze. https://archive.org/details/bub_gb_EB3aPgXv7QgC/page/n7/mode/2up.

Humboldt, Alexander von. 1851. *Kosmos*. Entwurf Einer Physischen Weltbeschreibung. Stuttgart: Dritter Band. https://archive.org/details/kosmosentwurfein03humbl/page/n5/mode/2up.

2 Ritter, Karl. 1835. *Die Erdkunde Im Verhältniss Zur Natur Und Zur Geschichte Des Menschen, Oder Allgemeine Vergleichende Geographie*. Berlin: Reimer. https://archive.org/details/bub_gb_TgdBAAAAcAAJ/page/n5/mode/2up.

experimental; y, por el mismo proceso, la geografía se desintegró en geología, meteorología, etc.

Desde entonces, estas ciencias se han desarrollado rápidamente, pero la geografía misma ha quedado durante mucho tiempo casi eclipsada por sus hijos en crecimiento. Sin embargo, no creemos que puedan llenar su lugar y deseamos demostrar que su descuido no puede remediarse con el cultivo atento de esas ciencias por separado.

Aquellos acostumbrados a valorar un estudio según el alcance de las leyes que mediante él se encuentran, no se contentan con investigaciones sobre fenómenos que son objeto de la geografía. Los consideran desde un punto de vista físico y los encuentran físicos, meteorológicos o etnológicos; y, después de haberlas explicado mediante leyes físicas, fisiológicas o psicológicas, han terminado su trabajo. Es muy instructivo considerar detenidamente su definición de geografía. Declaran que el dominio de esta ciencia no comprende ni los fenómenos ni los procesos magnéticos ni los meteorológicos ni los geológicos. Le conceden generosamente el estudio de la distribución de animales y plantas, hasta donde lo permitan los fisiólogos y evolucionistas; Pero todos coinciden en que la antropogeografía -la vida del hombre en la medida en que depende del país en que vive- es el verdadero dominio de la geografía.

No es difícil descubrir el principio en el que se funda esta segregación. Los fenómenos físicos están sujetos a leyes físicas que son conocidas o que seguramente se descubrirán mediante los métodos utilizados para descubrir aquellas que se conocen. Las leyes fisiológicas y, en mayor grado aún, las psicológicas, no son tan conocidas como para permitir que se las trate del mismo modo que las leyes físicas. Las condiciones de los fenómenos son generalmente tan complicadas que, incluso si se conocieran las leyes más generales, no se puede extraer fácilmente una conclusión estricta. Pero si estas ciencias auxiliares estuvieran tan desarrolladas como la física, sin duda los mismos científicos que hoy las admiten de buen grado en la geografía no dudarían en reivindi-

carlas para la fisiología y la psicología. Es evidente que no hay un punto medio: o bien la geografía debe conservarse en toda su extensión o bien hay que abandonarla por completo.

Tan pronto como admitimos que el fin de toda ciencia se cumple cuando se descubren las leyes que gobiernan sus fenómenos, debemos admitir que el tema de la geografía está distribuido entre un gran número de ciencias; Si, por el contrario, queremos mantener su independencia, debemos demostrar que existe otro objeto para la ciencia además de la deducción de leyes a partir de los fenómenos. Y según nuestra opinión, existe otro objetivo: la comprensión profunda de los fenómenos. Así, descubrimos que la disputa entre los geógrafos y sus adversarios es idéntica a la vieja controversia entre los métodos históricos y físicos. Un partido sostiene que el objetivo ideal de la ciencia debería ser el descubrimiento de leyes generales; El otro sostiene que se trata de la investigación de los fenómenos en sí.

Se entiende fácilmente, por tanto, por qué en geografía la controversia entre estos puntos de vista es particularmente viva. Aquí naturalistas e historiadores se encuentran en un campo de trabajo común. Un gran número de geógrafos modernos han sido educados como historiadores y deben tratar de llegar a un acuerdo con los naturalistas, quienes, a su vez, deben aprender a acomodar sus puntos de vista a los de los historiadores. Es evidente que la respuesta a esta pregunta fundamental sobre el valor de la ciencia histórica y física sólo puede encontrarse mediante una investigación metódica de sus relaciones entre sí.

Todos coinciden en que el establecimiento de hechos es la base y el punto de partida de la ciencia. El físico compara una serie de hechos similares, de los cuales aísla el fenómeno general que es común a todos ellos. A partir de entonces los hechos individuales pierden importancia para él y prioriza sólo la ley general. Por otra parte, los hechos son el objeto que tiene importancia e interés para el historiador. Un ejemplo explicará nuestro significado más satisfactoriamente que una discusión teórica.

Cuando Newton[3] estudió el movimiento de los planetas, la distribución de esos cuerpos celestes en el espacio y el tiempo fue el medio, no el objeto, de sus investigaciones. Su problema era la acción de dos cuerpos1 uno sobre el otro, y así encontró la ley de la gravedad. Por otra parte, Kant[4] y Laplace[5], al estudiar el sistema solar, se preguntaron: ¿Por qué cada uno de los cuerpos que constituyen el sistema solar está en el lugar que ocupa? Tomaron la ley como cierta y la aplicaron a los fenómenos de los que se había deducido, para estudiar la historia del sistema solar. El trabajo de Newton llegó a su fin tan pronto como encontró la ley de la gravedad, ley que fue la condición preliminar del trabajo de Kant.

He aquí otro ejemplo: según la concepción de Buckle, los hechos históricos deben considerarse como causados por leyes fisiológicas y psicológicas. En consecuencia, no describe a los hombres y sus acciones como si surgieran de su propio carácter y de los acontecimientos que influyen en su vida, sino que los llama atención a las leyes que rigen la historia de la humanidad. El objeto de los historiadores es otro. Están absortos en el estudio de los hechos y se detienen con admiración en el carácter de sus héroes. Se interesan profundamente por la persona "B" y la nación "B" de las que tratan, pero no están dispuestos a considerarlas sujetas a leyes estrictas.

---

3 Newton, Isaac. 1686. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. London: S. Pepys. https://archive.org/details/principiamathematica_202208/page/n1/mode/2up.

4 Kant, Immanuel. 1755. *Allgemeine Naturgeschichte Und Theorie Des Himmels, Oder Versuch von Der Verfassung Und Dem Mechanischen Ursprunge Des Ganzen Weltgebäudes Nach Newtonischen Grundsätzen Abgehandelt*. Königsberg: Zeitz, Bei W. Webel. https://archive.org/details/allgemeinenaturg00kant/page/n3/mode/2up.

5 Laplace, Pierre Simon. 1836. *Exposition Du Système Du Monde*. París: Bachelier. https://archive.org/details/expositiondusyst02lapl/page/n5/mode/2up.

Creemos que en ningún otro lugar la concepción física se expresa tan claramente como en el sistema de ciencias de Comte[6]. Dejando de lado la astronomía, que ha sido colocada de manera bastante arbitraria entre las matemáticas y la física, todas sus ciencias tienen un solo objetivo: deducir leyes de los fenómenos. El fenómeno por sí solo es insignificante: sólo es válido porque es emanación de una ley y sirve para encontrar leyes nuevas o corroborar las antiguas. A este sistema de ciencias se opone en su principio el «Cosmos» de Humboldt[7]. La cosmografía, como podemos llamar a esta ciencia, considera que cada fenómeno es digno de ser estudiado por sí mismo. Su mera existencia le da derecho a compartir plenamente nuestra atención; y el conocimiento de su existencia y evolución en el espacio y el tiempo satisface plenamente al estudiante, sin importar las leyes que corrobora o que pueden deducirse de él.

Los físicos reconocerán que el estudio de la historia de muchos fenómenos es un trabajo de valor científico. Nadie duda de la importancia de las investigaciones de Kant sobre el sistema solar[8]; Nadie menosprecia el hecho de que se realicen investigaciones sobre la evolución de los organismos. Sin embargo, hay otra clase de fenómenos cuyo estudio no se considera de igual valor, y entre ellos están los geográficos. Al considerar la geografía de un país, parece que los fenómenos geológicos, meteorológicos y antropogeográficos forman un conglomerado incidental, sin vínculo o relación natural. entre sí, mientras que, por ejemplo, el tema

---

6 Comte, Auguste. 1830. *Cours de Philosophie Positive*. Paris: Bachelier. https://archive.org/details/bub_gb_0oyStvFVmdYC/page/n5/mode/2up.

7 Humboldt, Alexander von. 1851. Kosmos. Entwurf Einer Physischen Weltbeschreibung. Stuttgart: Dritter Band. https://archive.org/details/kosmosentwurfein03humbl/page/n5/mode/2up.

8 Kant, Immanuel. 1755. *Allgemeine Naturgeschichte Und Theorie Des Himmels, Oder Versuch von Der Verfassung Und Dem Mechanischen Ursprunge Des Ganzen Weltgebäudes Nach Newtonischen Grundsätzen Abgehandelt*. Königsberg: Zeitz, Bei W. Webel. https://archive.org/details/allgemeinenaturg00kant/page/n3/mode/2up.

de estudio del evolucionista forma una unidad natural. Se podría decir que el naturalista exige una conexión objetiva entre los fenómenos que estudia, de la que parecen carecer los fenómenos geográficos. Su conexión parece ser subjetiva, originándose en la mente del observador.

Por consiguiente, hay dos preguntas principales que deben responderse: primera, la que se refiere a la oposición entre físicos y cosmógrafos, es decir: ¿el estudio de los fenómenos por sí mismos tiene igual valor que la deducción de leyes? En segundo lugar, ¿el estudio de una serie de fenómenos que tienen una conexión meramente subjetiva tiene igual valor que las investigaciones sobre la historia de aquellos que forman una unidad objetiva?

Trataremos primero la diferencia de opinión entre físicos y cosmógrafos. Los dos partidos se oponen fuertemente entre sí; Y es una tarea difícil valorar sólo los argumentos de oponentes cuyo método de pensar y modo de sentir son completamente opuestos al propio. No se puede formar un juicio imparcial sin duras luchas mentales que destruyan convicciones que se consideraban inamovibles y que se habían vuelto queridas para nosotros. Pero esas luchas conducen a la convicción más amplia de que ambas partes, aunque en un estado permanente de conflicto, aspiran al mismo fin: encontrar la verdad eterna.

El origen de toda ciencia lo encontramos en dos deseos diferentes de la mente humana: sus necesidades estéticas y los sentimientos, que son las fuentes de las dos ramas de la ciencia. Un deseo temprano de la humanidad en desarrollo fue ordenar sistemáticamente los fenómenos vistos por el observador en número abrumador y poner así en orden las impresiones confusas. Este deseo debe ir acompañado de una emanación de la disposición estética, que se ofende por la confusión y la falta de claridad. Cuando se ocupa de satisfacer este deseo, la regularidad de los procesos y fenómenos alcanzaría una importancia mucho mayor que el fenómeno individual, que sólo se considera importante por ser un ejemplar de la clase a la que pertenece. Cuanto más claramente estén ordenados todos

los fenómenos, mejor se satisfará el deseo estético y, por esa razón, las leyes e ideas más generales se consideran los resultados más valiosos de la ciencia.

Desde este punto de vista, las ideas filosóficas de Epicuro[9] son muy interesantes, ya que pueden considerarse la opinión extrema a la que puede conducir este deseo estético cuando el placer que se disfruta al ordenar los fenómenos en un sistema claro es el único incentivo. Consideraba necesaria cualquier explicación de un fenómeno, siempre que fuera natural. No importa, enseña, si una hipótesis es verdadera, sino que todas las explicaciones probables tienen el mismo valor y la elección entre ellas es bastante insignificante. Creemos que esta opinión ha cobrado nueva vida gracias a una serie de científicos modernos, es decir, a aquellos que intentan construir la evolución de los organismos con detalles que, al menos en la actualidad, no pueden ser probados ni refutados. Si, por ejemplo, Müller[10] describe la historia de la evolución de las flores, sólo da una vía probable de desarrollo, sin mejor prueba que la de que parece ser la más simple y, por tanto, la más probable. Pero esta construcción de una hipótesis plausible sobre el origen de estos fenómenos da una satisfacción a nuestro deseo estético de traer la confusión de formas y especies a un sistema. Pero hay que tener presente que una teoría debe ser verdadera y que su verdad es el criterio con el que se mide su valor. Por eso los naturalistas se ocupan siempre de examinar la verdad de sus teorías aplicándolas a nuevos fenómenos, y en estas investigaciones los fenómenos más importantes son aquellos que parecen oponerse a las teorías. Una vez resuelta la cuestión de si la teoría es aplicable a la clase de fenómenos, toda la clase tiene poco interés para el investigador.

9 Epicuro. 1994. *Obras*. Barcelona: Altaya. https://archive.org/details/epicuro.-obras-ocr-1994/page/n1/mode/2up.

10 Müller, Hermann. 1873. *Befruchtung Der Blumen Durch Insekten*. Vol. Supplement. Leipzig: Wilhelm Engelmann. https://www.biodiversitylibrary.org/item/105595.

Mientras que la ciencia física surge de las exigencias lógicas y estéticas de la mente humana, la cosmografía tiene su origen en el sentimiento personal del hombre hacia el mundo, hacia los fenómenos que lo rodean. Podríamos llamarlo un impulso "afectivo", en contraste con el impulso estético. Goethe expresó esta idea con admirable claridad:

> Me parece que cada fenómeno, cada hecho, es en sí mismo el objeto realmente interesante. Quien lo explica o lo relaciona con otros acontecimientos, por lo general solo se divierte o se burla de nosotros, como, por ejemplo, el naturalista o el historiador. Pero una sola acción o acontecimiento es interesante, no porque sea explicable, sino porque es verdadero[11].

La mera ocurrencia de un acontecimiento reclama toda la atención de nuestra mente, porque somos afectados por él y lo estudiamos sin tener en cuenta su lugar en un sistema. Este impulso continuo es el contrapeso importante a la unilateralidad de una ciencia surgida de impulsos meramente estéticos. Como la verdad de cada fenómeno nos lleva a estudiarlo, sólo una verdadera historia de su evolución puede satisfacer la mente del investigador, y es por esta razón que la explicación probable o posible de Epicuro no es en absoluto satisfactoria para la ciencia, sino que todo acercamiento a la verdad es considerado un progreso muy superior al sistema más elaborado que puede dar pruebas de una mente elegante y de un pensamiento escrupuloso, pero pretende ser sólo uno entre muchos sistemas posibles.

Los naturalistas no niegan la importancia de cada fenómeno, pero no lo consideran digno de estudio por sí mismo. Se trata únicamente de una prueba o refutación de sus leyes, sistemas e hipótesis (tal como se deducen de los fenómenos verdaderos), que se sienten obligados a

---

11 Goethe, Johann Wolfgang. 1813. *Unterhaltungen Deutscher Ausgewanderten. Edited by Heinrich Düntzer*. Union Dt. Verlag-Ges. https://www.projekt-gutenberg.org/goethe/dtauswan/index.html.

acercar lo más posible a la verdad. Las deducciones, sin embargo, son su principal interés; y la recompensa del estudiante infatigable es revisar, desde la cima de sus deducciones más generales, el vasto campo de los fenómenos. Con alegría ve que cada proceso y cada fenómeno que al extraño le parece un conglomerado irregular e incomprensible es un eslabón de una larga cadena. Al perder de vista los hechos individuales, sólo ve el hermoso orden del mundo.

El cosmógrafo, por otra parte, se aferra al fenómeno que es objeto de su estudio, ya sea que ocupe un rango alto o bajo en el sistema de las ciencias físicas, y trata amorosamente de penetrar en sus secretos hasta que cada característica sea clara y sencilla. Esta ocupación con el objeto de su afecto le proporciona un deleite no inferior al que el físico disfruta en su ordenamiento sistemático del mundo.

Nuestra investigación nos lleva a la conclusión de que es en vano buscar respuesta a la pregunta: ¿cuál de los dos métodos tiene mayor valor? ya que cada uno origina un deseo indiferente de la mente humana. Una respuesta sólo puede ser subjetiva, siendo una confesión del respondido sobre qué es más querido para él, -su sentimiento personal hacia los fenómenos que lo rodean, o su inclinación hacia las abstracciones; ya sea que prefiera reconocer la individualidad en la totalidad, o la totalidad en la individualidad.

Pasemos ahora a la discusión del segundo punto. Hemos visto que los físicos se inclinan a reconocer el valor de una cierta clase de estudios cosmográficos. La cualidad característica de estos fenómenos es que son el resultado de la acción de causas incidentales sobre un grupo de fuerzas o sobre los elementos de los fenómenos. El físico no estudia el fenómeno completo tal como se presenta a la mente humana, sino que lo resuelve en sus elementos, que investiga por separado. La investigación de la historia de estos elementos de los fenómenos conduce a una ordenación sistemática que da al deseo estético tanta satisfacción como la formulación de leyes. La mejor prueba de este hecho es el fin al

que tienden las investigaciones evolutivas y astronómicas. El estudio de grupos de fenómenos que parecen estar conectados sólo en la mente del observador y que pueden resolverse en sus elementos no puede conducir a un resultado similar y, por lo tanto, se considera de valor inferior. Sin embargo, hemos intentado demostrar que la fuente de las investigaciones cosmográficas es eficaz. Si esto es correcto, no podemos distinguir entre fenómenos complejos y simples, como intenta hacerlo el físico, y descuidar su unidad subjetiva, la conexión en la que aparecen a la mente del observador. El fenómeno en su conjunto, y no sus elementos, es el objeto de estudio del cosmógrafo. Así, la fisonomía de un país no tiene interés para el físico, mientras que sí lo tiene para el cosmógrafo.

Desde el punto de vista que ocupamos, una discusión sobre el valor de estas investigaciones es tan poco útil como aquella sobre el valor de las dos ramas de la ciencia, pues el juicio se basará en la disposición mental del juez y «¿teóricamente?». una confesión sobre qué impulso predomina, el estético o el afectivo. ¡¡¡Sin embargo, aparece un hecho!!! De nuestra investigación: la cosmografía está estrechamente relacionada con las artes, ya que el modo en que la mente se ve afectada por los fenómenos constituye una rama importante del estudio. Requiere por tanto un tratamiento diferente al de las ciencias físicas.

Aplicaremos estos resultados al estudio de la geografía. Sus objetos son los fenómenos causados por la distribución de la tierra y del agua, por las formas verticales de la superficie terrestre y por la influencia mutua de la tierra y sus habitantes entre sí.

¿Qué hace el físico con este objeto de estudio? ¡Él selecciona un solo elemento de los fenómenos que son observables! en un punto determinado de la superficie terrestre y lo compara con otro encontrado en otro lugar. Continúa de este modo buscando fenómenos similares y pierde de vista por completo el punto de partida. Se convierte así en el fundador de las ciencias en las que se ha ido resolviendo paulatinamente la geografía, pues sus estudios se dirigen ya sea a los fenómenos

geológicos únicamente, ya a los meteorológicos, a los botánicos o a lo que sea. Las deducciones más generales a las que se puede llegar en el desarrollo de estos estudios aún tienen una estrecha conexión con el objeto único, ya que no pueden llevarse más allá de las ideas geográficas más generales, como las cordilleras, las aguas corrientes, los océanos, etc. Los resultados más generales de sus investigaciones serán, por tanto, una historia general de la superficie terrestre. Si introduce estos resultados en un sistema, actúa, según nos parece, contra el carácter cosmográfico de la ciencia. Por ejemplo, un sistema de todas las posibles acciones del agua en la formación de la superficie de la Tierra nos parece de poco valor, excepto desde un punto de vista práctico, ya que sería útil para estudiar la historia geológica de un distrito o de la superficie de la Tierra. Por lo tanto, estos sistemas deben considerarse como ciencias auxiliares importantes, pero no son geografía en sí mismos. Su valor se basa únicamente en su aplicabilidad al estudio de la geografía. La invención de sistemas geográficos, en la medida en que no sirvan a este propósito, deben considerarse inútiles, y las clasificaciones deben hacerse solo en la medida en que fenómenos geográficos de tipo similar deban explicarse por causas diferentes.

Pero hay otra rama de la geografía además de ésta, igual en valor: la fisonomía de la tierra. No puede proporcionar un objeto de estudio satisfactorio para el físico, ya que su unidad es meramente subjetiva; y el geógrafo, al tratar estos temas, se acerca al dominio del arte, ya que los resultados de su estudio afectan principalmente al sentimiento que los originó y, por lo tanto, deben describirse de manera artística para satisfacer el sentimiento que los originó.

Nuestra consideración nos lleva a la conclusión de que la geografía es parte de la cosmografía, y tiene su fuente en el impulso afectivo, en el deseo de comprender los fenómenos y la historia de un país o de toda la tierra, patria de la humanidad. Depende de la inclinación del científico hacia el método físico o cosmográfico si estudia la historia de toda la

Tierra o si prefiere aprender la de un solo país. Desde nuestro punto de vista, la discusión sobre si la geología o la meteorología pertenecen a la geografía tiene poca importancia y estamos dispuestos a llamar geógrafos a todos los científicos que estudian los fenómenos de la superficie terrestre. No damos a la geología preferencia sobre las otras ramas de la ciencia, como muchos científicos modernos tienden a hacer. El estudio de la superficie terrestre implica investigaciones geológicas, meteorológicas, etnológicas y otras, ya que ninguna de ellas abarca el ámbito de la geografía, para delinear la imagen de la superficie terrestre.

Muchas son las ciencias que deben ayudar a alcanzar este fin; Muchos son los estudios e investigaciones que deben realizarse para añadir nuevas cifras al cuadro incompleto; pero cada paso que nos acerca al fin da mayor satisfacción al impulso que nos induce a consagrar nuestro tiempo y trabajo a este estudio, gratificando el amor al país que habitamos y a la naturaleza que nos rodea.

Bibliografía

Texto original:

Boas, Franz. 1887. “The Study of Geography.” *Science* 9 (210): 137–41. http://www.jstor.org/stable/1762738.

Referencias:

Comte, Auguste. 1830. Cours de *Philosophie Positive. Paris: Bachelier.* https://archive.org/details/bub_gb_0oyStvFVmdYC/page/n5/mode/2up.

Epicuro. 1994. Obras. Barcelona: Altaya. https://archive.org/details/epicuro.-obras-ocr-1994/page/n1/mode/2up.

Goethe, Johann Wolfgang. 1813. Unterhaltungen Deutscher Ausgewanderten. Edited by Heinrich Düntzer. Union Dt. Verlag-Ges. https://

www.projekt-gutenberg.org/goethe/dtauswan/index.html.
Humboldt, Alexander von. 1820. Voyage Aux *Régions Équinoxiales Du Nouveau* Continent, Fait En 1799, 1800, 1802, 1803 et 1804. Paris: Chez N. Maze. https://archive.org/details/bub_gb_EB3aPgX-v7QgC/page/n7/mode/2up.
Humboldt, Alexander von. 1851. Kosmos. Entwurf Einer Physischen Weltbeschreibung. Stuttgart: Dritter Band. https://archive.org/details/kosmosentwurfein03humbl/page/n5/mode/2up.
Laplace, Pierre Simon. 1836. Exposition Du Système Du Monde. París: Bachelier. https://archive.org/details/expositiondusyst02lapl/page/n5/mode/2up.
Müller, Hermann. 1873. Befruchtung Der Blumen Durch Insekten. Vol. Supplement. Leipzig: Wilhelm Engelmann. https://www.biodiversitylibrary.org/item/105595.
Newton, Isaac. 1686. *Philosop*hiæ Naturalis Principia Mathematica. London: S. Pepys. https://archive.org/details/principiamathematica_202208/page/n1/mode/2up.
Ritter, Karl. 1835. Die Erdkunde Im Verhältniss Zur Natur Und Zur Geschichte Des Menschen, Oder Allgemeine Vergleichende Geographie. Berlin: Reimer. https://archive.org/details/bub_gb_TgdBAAAAcAAJ/page/n5/mode/2up.

El *Potlatch*

The Potlatch

Antes de continuar, será necesario describir el método para adquirir rango. Esto se logra mediante el *potlatch*, o la distribución de la propiedad. Esta costumbre se ha descrito con frecuencia, pero la mayoría de los observadores la han malinterpretado por completo. El principio subyacente es la inversión de la propiedad con intereses.

Al niño cuando nace se le da el nombre del lugar donde nace. Este nombre (*g-î'nLaxLē*) se conserva hasta aproximadamente el año de edad. Luego, su padre, madre u otro familiar le regala un remo o una estera a cada miembro del clan y el niño recibe su segundo nombre (*nāmap'axLēya*). Cuando el niño tiene entre diez y doce años, recibe su tercer nombre (*gōmiatsExLä'ye*). Para obtenerlo, debe distribuir pequeños regalos, como camisas o mantas individuales, entre su propio clan o tribu. Cuando el joven comienza así su vida, recibe la generosa ayuda de sus mayores, en particular de la nobleza de la tribu.

Debo decir aquí que la unidad de valor es la manta sencilla, hoy en día una manta blanca de lana barata, que vale cincuenta centavos. La manta doble vale tres mantas sencillas. Estas mantas constituyen el medio de

intercambio de los indígenas, y todo se paga en mantas o en objetos cuyo valor se mide en mantas. Cuando un nativo tiene que pagar deudas y no tiene suficientes mantas, las pide prestadas a sus amigos y tiene que pagar las siguientes tasas de interés:

Por un período de unos pocos meses, por cinco mantas prestadas se deben devolver seis (*Lē'k-ō*); por un período de seis meses, por cinco mantas prestadas se deben devolver siete (*mā''Laxsa Lē'k-ōyō*); por un período de doce meses o más, por cinco mantas prestadas se deben devolver diez (*dē'ida or g-e'La*). Cuando una persona tiene un mal crédito, puede empeñar su nombre por un año. Entonces el nombre no debe ser usado durante ese período, y por treinta mantas que ha tomado prestadas debe pagar cien para redimir su nombre. Esto se llama "*q'a'q'oaxo*" (vender un esclavo).

La tasa de interés del *Lē'k-ō* varía ligeramente, alrededor del veinticinco por ciento, según la generosidad y el crédito del prestatario. Las mantas pueden prestarse sin intereses por un período muy corto. Esto se conoce con el mismo término.

Cuando el niño está a punto de adoptar su tercer nombre, pide prestadas mantas a los demás miembros de la tribu, quienes le ayudan. Debe devolverlas al cabo de un año, o más tarde, con un interés del cien por ciento. De esta forma, puede haber reunido cien mantas. En junio, la fecha señalada para este acto, el niño distribuye estas mantas entre su propia tribu, dando proporcionalmente a cada miembro de la tribu, y unas pocas más al jefe. Esto se llama *Lā'X'uit*. Cuando después de este tiempo cualquier miembro de la tribu distribuye mantas, el niño recibe el triple de la cantidad donada. La gente se asegura de pagarle en el plazo de un mes. Así, posee trescientas mantas, de las cuales, sin embargo, debe devolver doscientas al cabo de un año. Las presta entre sus amigos, y así, al final del año, podría poseer unas cuatrocientas mantas.

El siguiente mes de junio, paga sus deudas (*qoana'*) en un festival, al que asisten todos los clanes de los que pidió prestadas mantas. El festival

suele celebrarse en la calle o en un espacio abierto cerca del pueblo. Hasta ese momento no se le permitía participar en festines. Pero ahora puede distribuir bienes para obtener un nombre de *potlatch* (*p'a'tsaxLäyē*). Esto también se llama *Lā'X'uit*.

En ese momento, el padre cede su asiento (*Lā'Xoē*) a su hijo. Tras el pago de sus deudas por parte del niño, el jefe convoca a todos los miembros mayores de la tribu a un consejo, donde se decide que el niño recibirá el escaño de su padre. El jefe envía a su portavoz a llamar al niño, y su clan sale en compañía del portavoz. El joven, que de ahora en adelante será considerado entre los hombres, se viste con una diadema negra y se pinta largas rayas verticales, una a cada lado del rostro, que descienden desde las comisuras de los ojos. Las rayas representan lágrimas. Entrega varias mantas a sus amigos, quienes las llevan a la casa donde se celebra el consejo. El orador entra primero y anuncia su llegada. El joven lo sigue, y tras él entran sus amigos, portando mantas. Permanece de pie frente al fuego, y el jefe le anuncia que debe ocupar el puesto de su padre. Entonces, el muchacho distribuye sus mantas entre los demás clanes y vende algunas para comprar comida, con la que se prepara un festín. Su padre cede su puesto y ocupa su lugar entre los ancianos (*Nō'matsēiL*). Las mantas regaladas en este festín se devuelven con un interés del cien por ciento. De esta manera, el joven continúa prestando y distribuyendo mantas, y así, con la debida circunspección y previsión, logra amasar una fortuna. A veces ocurre que el sucesor del nombre de una persona (*Lawu'lqame*) ya tiene un nombre propio. En todos estos casos (incluso cuando el nombre se hereda), el sucesor cede su nombre y sus bienes a su propio sucesor.

La posesión de riquezas se considera honorable, y cada indio se esfuerza por adquirir una fortuna. Pero no es tanto la posesión de riquezas como la capacidad de organizar grandes festivales lo que la convierte en un objeto deseable para el indio. A medida que el niño adquiere su segundo nombre y patrimonio mediante una distribución de bienes, que con el

tiempo volverá a él con intereses, su nombre adquiere mayor peso en los consejos de la tribu y mayor renombre entre todo el pueblo, ya que puede distribuir más y más bienes en cada festival posterior. Por lo tanto, niños y hombres compiten entre sí en la organización de grandes distribuciones de bienes. Niños de diferentes clanes son enfrentados por sus mayores, y cada uno es exhortado a hacer todo lo posible para superar a su rival. Y mientras los jóvenes compiten entre sí, también lo hacen los jefes y los clanes enteros, y el único objetivo del indio es superar a su rival. Antiguamente, las hazañas de valentía contaban tanto como la distribución de bienes, pero hoy, como dicen los indios, "los rivales luchan solo con bienes". Así, los clanes se enfrentan perpetuamente entre sí según su rango. Las tribus *Kwakiutl* se consideran las de mayor rango en el orden dado en la lista anterior[1]. En la rivalidad intertribal no luchan entre sí, sino que:

Guē'tEla contra los *Ma'malēleqala.*
Q'ō'moyuē contra los *Qoe'xsot'en6x.*
Q'o'mk-utis contra los *NE'mqic* o los *Laō'koatx.*
Wa'las Kwakiutl contra los *Lau'itsis* o los *Ts'ā'mas*

Me referí varias veces a la distribución de mantas. El destinatario de dicha distribución no tiene la libertad de rechazar el regalo, aunque, según lo que he dicho, no es más que un préstamo con intereses que debe reembolsarse en el futuro con un interés del cien por ciento, Esta festividad se llama *p'a'sa*, literalmente, aplastar algo (por ejemplo, una cesta). Esto significa que, por la cantidad de propiedad donada, el nombre del rival se aplasta.

Existe otro método para ascender en la escala social: demostrar superioridad sobre el rival. Esto se logra invitando al rival y a su clan o tribu

1 Véase "*The Social Organization of the Kwakiutl*" en Boas, Franz, y G Hunt. 1897. The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians, 341–67. U.S. Government Printing Office. p 328 y siguientes https://archive.org/details/32882002790031/page/n31/mode/1up

a un festival y entregándole una cantidad considerable de mantas. Está obligado a aceptarlas, pero no se le permite hacerlo hasta que haya colocado la misma cantidad de mantas sobre el montón que se le ofrece. Esto se llama *dapEntg-ala*, y las mantas colocadas sobre el primer montón se llaman *da'pEno*. Entonces recibe todo el montón y se convierte en deudor de esa cantidad, es decir, debe devolver el regalo con un interés del cien por ciento.

Un procedimiento similar se lleva a cabo cuando se le entrega una canoa a un rival. Este último, al recibir el regalo, debe colocar mantas por la mitad del valor de la canoa. Esto se llama *dā'g-ōt*, o agarrar la proa de la canoa. Estas mantas quedan en poder del primer dueño de la canoa. Posteriormente, el destinatario debe devolver otra canoa, junto con un número adecuado de mantas, como "cuerda de anclaje". Esta entrega de una canoa se llama *sā'k-a*.

Aún más complicada es la compra o el regalo, como se le quiera llamar, de un "cobre". A lo largo de la costa norte del Pacífico, desde Yakutat hasta Comox, se utilizan placas de cobre de formas curiosas, que antiguamente se fabricaban con cobre nativo, presente en Alaska y probablemente también en el río Nass, pero que hoy en día se elaboran con cobre importado. La forma típica de estas placas de cobre se puede apreciar en la Figura 1 y Figura 2, y la Fotografía 1. La parte en forma de "T" (*qa'lā's*), que forma dos crestas, está martillada. La parte superior se llama "cara" (*ō'nuxLEmē*), la parte inferior, "extremo posterior" (*ō'nutsExstē*). La parte frontal del cobre está recubierta de plomo negro, en la que está grabada una cara que representa el animal de la cresta del propietario. Estas placas de cobre tienen la misma función que los billetes de alta denominación que tenemos hoy en día. El valor real de la pieza de cobre es pequeño, pero se utiliza para representar una gran cantidad de mantas y siempre puede venderse por mantas. El valor no se fija arbitrariamente, sino que depende de la cantidad de bienes que se regalan en el festival en el que se vende el cobre. En general, cuanto

más se vende un cobre, mayor es su valor, ya que cada nuevo comprador intenta invertir más mantas en él. Por lo tanto, la compra de un cobre también aporta distinción, ya que demuestra que el comprador puede reunir una gran cantidad de bienes.

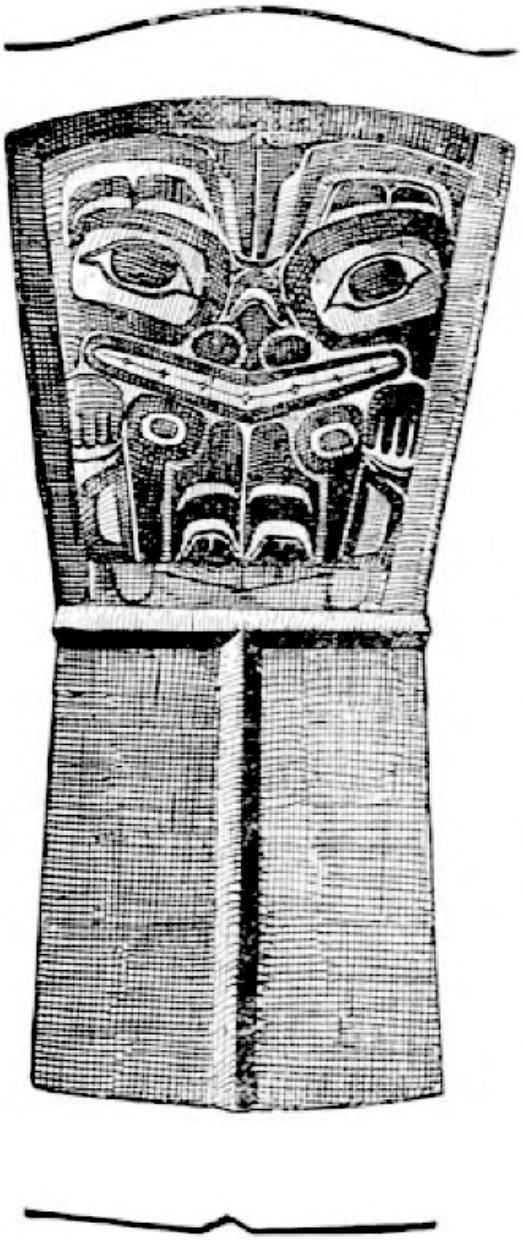


Figura 1. Placa de cobre. Diseño en color negro, que muestra un monstruo marino con cabeza y patas delanteras de oso y cuerpo de orca, que está indicado por dos alfileres entre las patas delanteras del oso.

Cada cobre tiene un nombre propio, y de la siguiente lista de cobres, que estaban en Fort Rupert en 1893, se pueden ver los valores asignados a algunos de ellos:

- *Mā'xts'ōlEm* (= todos los demás cobres se avergüenzan de mirarlo), sietemil quinientas mantas[2]
- *L'ā'xolamas* (= salmón cabeza de acero, es decir, que se desliza de las manos como un salmón), seis mil mantas
- *Lō'peLila* (=vaciar la casa de mantas), cinco mil mantas
- *DE'nt'alayo* (=sobre cuya posesión todos se pelean)
- *Mau'ak-'a* (=león marino)
- *Qau'lō'ma* (=cara de castor)
- *Lē'ita* (=mirar hacia abajo; es decir, para encontrar mantas con las que comprarlo)
- Nū'sē (=luna; su grabado representa la media luna, en la que está sentado un hombre)
- G-ā'waqa (=un espíritu Dialecto Hē'iltsuq, correspondiente al *Kwakiutl* Ts'ō'nōqoa
- NE'lqEmāla (=cara de día)
- NE'nqEmala (=cara de oso)
- K-'ā'na (=cuervo; dialecto He'iltsuq)
- Qoayi'm (=ballena)
- Mā'x'ēnôx (=ballena asesina)
- Qoayi'mk-in (=una ballena demasiado grande)
- Wī'na (=guerra, contra las mantas del comprador)

2 *Este cobre tiene dos travesaños

Figura 2. Placa de cobre. La pintura de este plato representa al halcón. La cara superior muestra la cabeza del halcón, y la cara inferior, su cuerpo. Las tres líneas a cada lado del cuerpo probablemente sean las garras.

Fotografía 1. Placa de Cobre con Diseño que representa al Halcón. El diseño está grabado y las partes oscuras están pintadas de negro. Solo se muestran la cabeza y las patas del ave. Estas últimas se encuentran debajo del pico. Museo Americano de Historia Natural del suroeste de Estados Unidos, Nueva York.

La compra de cobre de alto precio es una ceremonia elaborada, que debe describirse en detalle. El trato se discute y se acuerda con mucha antelación. Cuando el comprador está listo, entrega al dueño de las mantas de cobre aproximadamente una sexta parte del valor total del cobre. Esto se llama "hacer una almohada" para el cobre (*qē'nulïLa*); o "hacer un lecho de plumas" (*ta'lqoa*); o "la cuerda del arpón donde se cuelga la presa" (*dō'*XS*Emt*), lo que significa que, de la misma manera, el cobre se ata a la larga cuerda de mantas; o "tomar en la mano para levantar el cobre" (*dā'g-ilelEm*). El dueño del cobre presta estas mantas y, al cobrarlas, devuelve al comprador la cantidad total recibida, con el cien por ciento de interés. Al día siguiente, las tribus se reúnen para la venta del cobre. El procedimiento prescrito es el siguiente: El comprador ofrece primero los precios más bajos de venta del cobre. El propietario declara estar satisfecho, pero sus amigos exigen precios cada vez más altos, según todas las ventas anteriores del cobre. Esto se llama *g-i'na*. Finalmente, la cantidad ofrecida se considera satisfactoria. Entonces, el dueño pide cajas para llevarse las mantas. Se cuentan cinco pares por caja, y también se paga con mantas u otros objetos. Tras el pago, el dueño del cobre llama a sus amigos, miembros de su tribu, a que se levanten y les pide un cinturón, que valora en varios cientos de mantas. Mientras se las traen, él y su tribu suelen dirigirse a su casa, donde se pintan la cara y se visten con mantas nuevas. Al terminar, se tocan tambores en la casa, todos gritan "¡*hī*!" y vuelven a salir, el primero en hablar con el vendedor. En cuanto este sale de la casa, se da la vuelta y llama a su jefe para que baje, quien regresa al lugar de la venta, seguido de su tribu. Todos forman fila y el comprador deja las mantas que se pidieron como cinturón, "para adornar al dueño del cobre". A toda esta compra se le llama "poner el cobre a nombre del comprador" (*Lā'sa*).

En este procedimiento, las mantas se colocan en pilas de altura moderada, una cerca de la otra, de modo que ocupan un espacio considerable. En Fort Rupert hay dos postes altos en la playa con figuras talladas en la

parte superior, entre los cuales se apilan las mantas (Fotografía 2). Están separados por unos cuarenta escalones.

Fotografía 2. Vista de Fort Rupert, mirando hacia el oeste, mostrando los postes en los que se apilan las mantas

Al día siguiente, el dueño debe distribuir entre su tribu todas las mantas pagadas por el cobre, primero paga sus deudas anteriores y, si la cantidad es suficiente, entrega nuevos regalos. Esto se llama "hacer una gran obra" (*wā'lasila*).

El cobre siempre se vende a los rivales, y a menudo un hombre ofrece su cobre a la tribu rival. Si no lo aceptan, es un reconocimiento de que nadie en la tribu tiene dinero suficiente para comprarlo, y el nombre de la tribu o clan, en consecuencia, perdería peso. Por lo tanto, si un hombre

está dispuesto a aceptar la oferta, todos los miembros de la tribu deben ayudarlo en esta empresa con préstamos de mantas. Las deudas que se pagan en el *wā'lasila* en su mayoría se contraían de esta manera.

Para ilustrar mejor este curioso procedimiento, describiré la venta de un cobre que tuvo lugar en el invierno de 1894-95.

Primero se celebró un banquete, en el que los *Ma'malēleqala* ofrecieron el cobre *Mā'xts'ōlEm* para su venta a los *Kwakiutl*. *Mā'Xua*, jefe del clan *Maa'mtag-ila*, invitó a todas las tribus a su casa. Luego dijo:

> Vengan, tribu, a mi casa. Esta es la casa del primer
> *Mā'Xua* en *G-agaxsdals*.
> Esta es la casa de fiestas de *Mā'Xua*.
> Esta es la casa a la que *Mā'Xua* fue invitado en *Ēg-îsbalîs*.
> Esta es la casa a la que *Mā'Xua* fue invitado en *Qalō'gwîs*.
> Esta es la casa de fiestas de *Mā'Xua* en *G-ā'qîs*.
> Esta es la casa a la que mi padre me invitó en *Tsā'xîs*.
> Ahora tomo el lugar de mi padre.
> Os invité, tribus, a que vinierais a ver mi casa aquí.
> Me enorgullece hablar de mi antepasado, el jefe que en
> el principio del mundo se llamaba *Mā'Xua*.

Entonces *Mā'Xua* se volvió hacia su tribu y dijo: "Sí, *K-'ēsōyag-ilîs*. Sí, *Mā'Xuag-ila*. Déjame hablar de mis caminos, ¡*Wa*, *wa*! Así hablo, mi tribu." Luego se volvió de nuevo hacia las demás tribus y les dijo que cantaran, diciendo: "¡Vamos, díganselo al mundo entero, tribus! ¡Canten! Esto fue dado a nuestros antepasados en el principio del mundo por *Kuēkuaxā'oē*."[3]

Mā'Xua dejó de hablar, y *Qoayō'Llas*, jefe de los *Ma'mal ēleqala* del clan *Wā'las*, habló:

---

3 Boas, F. 1895. *Indianische Sagen von Der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Verhandelungen Der Berliner Gesellschaft Für Anthropologie, Ethnologie Und Urgeschichte 1891-1895. A. Asher \& Company. p. 208. https://archive.org/details/bub_gb_vrIqAAAAYAAJ/page/n3/mode/2up.

> ¡Sí, jefe! Es cierto lo que dijiste. ¡Gracias por tus palabras, Jefe! Nuestras costumbres no son nuevas. Fueron creadas por nuestro jefe (la deidad) y marcadas para nosotros cuando creó a nuestros antepasados como hombres. Intentamos imitar lo que el creador les dijo a nuestros antepasados. Mantén tus antiguas costumbres, *Kwakiutl*; mantén las costumbres de tus abuelos, quienes te las transmitieron.

Luego se volvió hacia su tribu y dijo: "Eso es lo que digo, *Wā'k-as*. Eso es lo que digo, *NEg-ē'*. La palabra del jefe no me hará daño." Tomó el cobre (Fotografía 3) y dijo: "¡Canten mi canción!". Su tribu cantó, y al terminar, *Qoayō'Llas* volvió a hablar:

> ¡Sí, mi tribu! No puedo evitar sentirme así; no tengo nada en contra de la forma en que nos tratas a mí y a mi tribu, *Kwakiutl*. Ahora te prometo mantas, *Kwakiutl*; mantas para ti, *Guē'tEla*; mantas para ti, *Q'ō'moyuē*; mantas para ti, *Q'o'mk-utis*; mantas para ti, *Wā'las Kwakiutl*: este cobre pertenece a *Ts'ā'xts'agits'Emqa*, hijo de *Wā'las NEmō'gwis*. ¡Cuidado, gran tribu! Este gran cobre tiene un precio muy alto; se llama *Mā'xts'ōlEm* (aquel de quien todos se avergüenzan). Ahora voy a exponerlo ante ti, *Kwakiutl*. ¡No me dejes llevarlo yo mismo, *Lā'bid*! ¡Llévaselo a los jefes!

Fotografía 3. Jefe sosteniendo su Cobre

Entonces *Lā'bid* se levantó y dijo: "¡Repítelo, mi jefe! ¡Atención, jefes de los *Kwakiutl*! Este es *Se'xitg-ila Mā'xts'ōlEm*[4]. Les traeré esto". Luego se acercó a los *Kwakiutl* y dejó el cobre en el suelo donde estaban sentados. *Owaxā'lag-ilîs* se levantó, tomó el cobre y dijo:

> Gracias, *Wā'las NEmō'gwis*. Ven, salmón, que nuestros antepasados han estado esperando. Este es *Mā'xts'ōlEm*. Compraré este *Mā'xts'ōlEm*. Ahora págame, *Kwakiutl*, lo que te presté, para que pueda comprarlo pronto y mantener nuestro nombre tan en alto como lo es ahora. No nos dejes temer el precio de *Mā'xts'ōlEm*, mi tribu, ¡*wa*, *wa*! Ahora, baja los platos, que nuestra tribu pueda comer.

Owaxā'lag-ilîs se sentó, el joven distribuyó los platos y todas las tribus comieron. Ahora *Mā'Xua* se acercó de nuevo y habló amablemente a la gente que comía. "Vamos", dijo:

> Coman, *Wā'las NEmō'gwis*; coman, *Hē'Lamas*; coman, *NEg-ē'*; coman ustedes, *Ma'mal ēleqala*; coman, *Lā'qoLas*; coman, *G-'ōtē*, ustedes *NE'mqic*; coman, *Sē'wit'ē*; coman, *ĒwanuX*; coman ustedes, *Lau'itsis*; coman, *Wā'k-as*; coman, *Pō'tLidē*, ustedes, *Mā't'ilpē*; coman, *Wāts'ē*; coman, *Hē'was*, ustedes *T'Ena'xtax*. Coman, todas las tribus. Ya está hecho. Ya les hablé de mi abuelo. Esta comida es la buena voluntad de nuestro antepasado. Todo se ha regalado. ¡Cuidado, *Kwakiutl*! Nuestro jefe va a comprar este cobre, ¡y déjennos ayudarlo! ¡*Wa*, *wa*!

Entonces *Hậ'mEsk-inîs* habló y dijo:

> ¡Tienen razón, jefe! ¡Cuánta razón tienen! Sé comprar cobre; siempre pago precios altos por el cobre. Cuídense, *Kwakiutl*, tribu mía, o se reirán de ustedes. Así les digo, *Ōts'estalîs*; así digo, *Wa'nuk*. Así digo, jóvenes jefes de los *Kwakiutl*; así digo, *Tsōpalîs*; así digo, *Ō'gwîla*; así digo, *Ō'mx-'it*, jóvenes jefes de los *Q'ō'moyue*; así digo, *Qoē'mậlasts'ē*; así digo, *Yēqawit*, jefes de

4 El que da sed y de quien todos se avergüenzan

> los *Q'o'mk-utis*; así digo, *Qoayō'Llas*; así digo, *Wa'kidîs*, jóvenes jefes de los *Wā'las Kwakiutl*. Este es mi discurso para nuestros hijos, *Mā'Xuag-ila*, para que tengan cuidado, ¡*wa*, *wa*!

Entonces *Qoayō'Llas* se levantó de nuevo y dijo: "Gracias; ¿me oíste, *Lā'bid*? *Ho*, *ho*, *ho*, *ho*, *uo*, *uo*, *uo*[5]. Ahora déjame invitarlos, *Ma'malēleqala*; creo que quieren comprar mi cobre. Ahora los invitaré". Entonces su tribu dijo: “Hazlo, hazlo”, y él continuó:

> Ahora, *Guē'tEla*, contempla la danza de *La'qoag-īlayūkoa*, la hija de *Wā'las NEmō'gwis*. Ahora, *Q'ō'moyue*, ve la danza de *ĀomōLa*, la hija de *Wā'las NEmō'gwis*. Ahora, *Q'o'mk-utis*, ve la danza de *Mā'mx-oyūkoa*, la hija de *Wā'las NEmō'gwis*. Ahora, *Wā'las Kwa'kiutl*, ve la danza de *Mā'Xua*lag-ilis, el hijo de *Wā'las NEmō'gwis*. Estas son mis palabras, ¡*wa*, *wa*!

Entonces todos los invitados salieron. Más tarde *Owaxā'lag-ilîs* invitó a todos los *Kwakiutl*, *Ma'malēleqala*, *NE'mqic*, *Lau'itsis*, *T'Ena'xtax* y *Mā'tilpē*, porque tenía la intención de comprar el cobre *Ma'xts'olEm* esa mañana en la playa. Entonces todas las tribus se reunieron. *Owaxā'lag-ilîs* se paró en la playa y habló. Dijo:

> Ahora, vengan, jefes de todas las tribus. Sí, vengan, porque queremos hacer una gran obra. Ahora, voy a comprar el cobre *Mā'xts'ōlEm*, de *Wā'las NEmō'gwis*. Pero no pidan un precio demasiado alto. Y ustedes, jóvenes jefes de los *Kwakiutl*, cuídenme y ayúdenme. Vayan y traigan las mantas de mi casa.

Entonces los jóvenes fueron y apilaron las mantas en la playa. *Mā'Xua* y *Ōts'estalîs* los contaron. Un hombre de los *Ma'malēleqala*, uno de los *Nimkish*, uno de los *Lau'itsis*, llevaban la cuenta[6].

---

5 El "*ho*" significa levantar el pesado cobre del suelo; el "*uo*" es el grito de los *Ts'ō'nōqoa*.

6 Cada tribu tiene un hombre para contar las mantas. Este cargo no es hereditario. Cuando se intercambian monedas de cobre, los cantores cuentan las mantas

Fotografía 4. Contando Mantas

Mā'Xua dijo: "Es mi oficio cuidar de la propiedad de nuestro jefe. Era el oficio de mis antepasados. Ahora empezaré". Luego contó un par, dos pares, tres pares, cuatro pares, cinco pares, seis pares, siete pares, ocho pares, nueve pares, diez pares. En cuanto contaron diez pares, dijo en voz alta: "diez pares", y los contadores repitieron: "veinte mantas", y apartaron dos piedras. Cuando *Mā'Xua* hubo contado otros diez pares, los contadores dijeron: "cuarenta mantas", y apartaron dos piedras más. Continuaron apartando dos piedras por cada diez pares de mantas (Fotografía 4 y Fotografía 5). Dos hombres seguían apilando las mantas, y cuando llegaron a mil, *Mā'Xua* dijo en voz alta: "Mil mantas". Las mantas se apilaron junto a una

viga tallada en la playa (Fotografía 3). Cuando la pila alcanzó la altura suficiente, se comenzó una nueva justo al lado de la primera.

Fotografía 5. Contando Mantas

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo: "Tribunales, compro el cobre *Mā'xts'ōlEm* con estas mil mantas. No daré más o menos de lo que los jefes de todas las tribus me lo pidan, ¡*wa*! Ese es mi discurso, jefes de los *Kwakiutl*". Se sentó y *Wā'las NEmō'gwis* se levantó. Dijo: "¡Sí, *Owaxā'lag-ilîs*! ¿Son ciertas tus palabras? ¿Dijiste que era suficiente?". Luego se volvió hacia su tribu y dijo: "¡Sí, *Olsī'wit*! Ahora, levántate, jefe, y habla por mí. Eso es lo que digo, *Lā'bidē*".

Entonces *Olsī'wit* se levantó (véanse la Fotografía 6 y Fotografía 7) y dijo: “¿Esas son tus palabras, *Kwakiutl*? ¿Dijiste que esto era todo lo que

ibas a dar por el cobre? ¿Hay mil mantas?". Los contadores respondieron: "Sí, hay mil mantas". *Olsī'wit* continuó: "Gracias, *Owaxā'lag-ilîs*, jefe. ¿Crees que has terminado? ¡Cuídate, *Kwakiutl*! Tú, jefe, da veinte veces diez pares más, para que haya doscientas más". Luego se volvió hacia su tribu y dijo: "¡Jefes de los *Ma'malēleqala*! Ya he dicho lo que quería decir, jefe *Wā'las NEmō'gwis*".

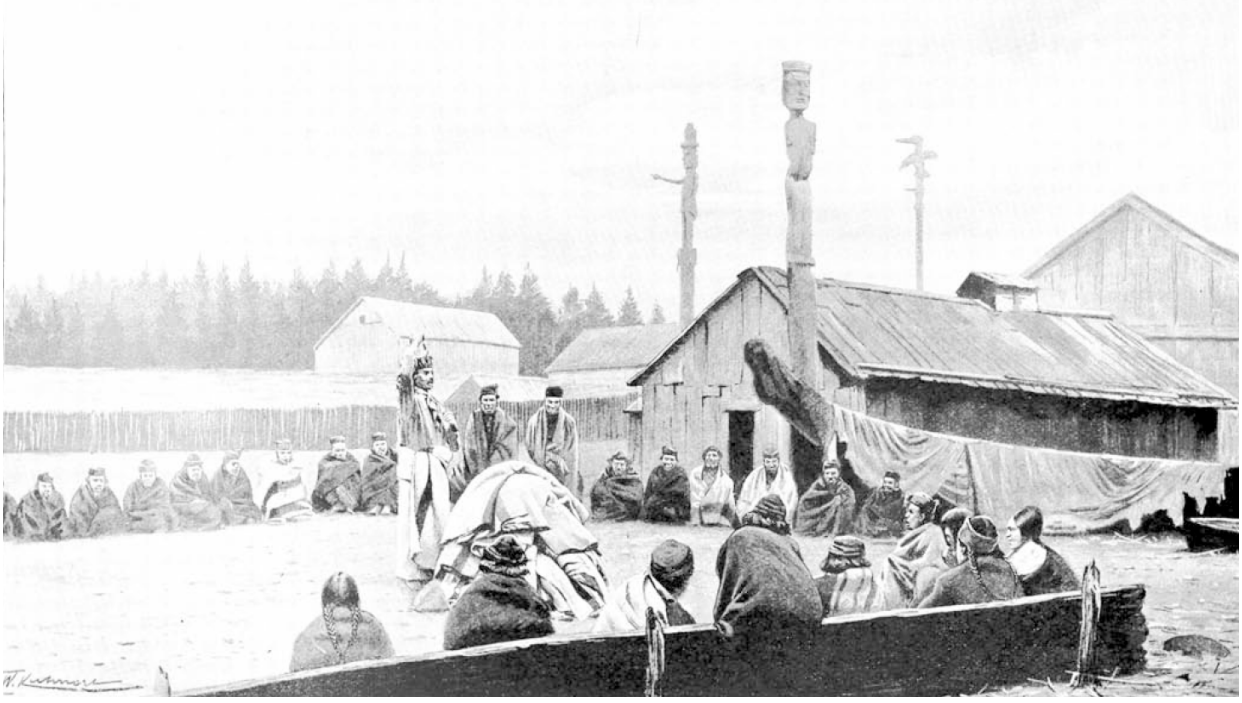
Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo: "Tu discurso, *Olsī'wit*, es bueno. Me alegra el corazón." Y dijo a los jóvenes: "Vayan y traigan doscientas mantas de mi casa". Ellos fueron enseguida y trajeron esas mantas.

Fotografía 6. Jefe pronunciando un discurso en el festival

Entonces *Mā'Xua* se levantó y contó las mantas. Él gritó cuántos eran. Dijo: "¡Hay mil doscientas mantas apiladas aquí, jefes de todas las tribus, *wa*, *wa*!".

Olsī'wit se levantó y dijo: "Gracias, *Kwakiutl*. ¡Ayer recibí todo lo que pedí en mi discurso y nosotros, los *Ma'malēleqala*, estamos contentos, *wa*, *wa*!".

De nuevo, *Wā'las NEmō'gwis* se levantó y dijo: "Gracias, *Owaxā'lag-ilîs*, gracias, jefe. No me gustaría que todos los jefes de mi tribu pidieran más mantas. Estoy satisfecho". Se volvió hacia su tribu y dijo: "Ahora debemos hablar, mi tribu. ¡Levántate, *G-ē'g-EsLEn*! ¡Habla, Jefe! Habla con más fuerza."



Fotografía 7. Jefe pronunciando un discurso en el festival

Entonces *G-ē'g-EsLEn* se levantó y dijo: "¡Qué bien, tribus! Les agradezco sus palabras, *Owaxā'lag-ilîs*. Sí, Jefes, esa es nuestra forma de ser, a la que deben atenerse. No fueron previsores cuando decidieron comprar este gran cobre. ¡Tengo el corazón bien puesto en ustedes, Jefe!

No han terminado; darán más. El precio del cobre debe corresponder a mi grandeza, y pido cuarenta veces diez mantas, es decir, cuatrocientas mantas más, Jefe. A eso me refiero, cuarenta. *Wa*, Jefe. No volveré a hablar si consigo lo que les pido." Luego se volvió hacia su propia tribu. "Jefe *Wā'las NEmō'gwis*, he hecho lo que me pidieron. Me pidieron que le hablara con firmeza a ese jefe, ¡*wa*, *wa*!"

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y habló. Dijo: "Sí, Jefe, su discurso fue bueno. No tienen piedad." ¿Ya terminaron de pedir más? ¿Estoy dispuesto a darle a su jefe cuatrocientas mantas más? ¡Contéstenme ahora! *Ge'g-ESLEn* habló: "No volveré a intentar hablar". *Owaxā'lag-ilîs* envió a dos jóvenes. Trajeron las mantas y las dejaron. *Mā'Xua* tomó las mantas y dijo:

> "¡*Ya*, tribus! ¿Ven ahora nuestra forma de comprar? Los *Kwakiutl*, mi tribu, son fuertes cuando compran cobre. No son como ustedes. Siempre traen las canoas y las mantas de botones de inmediato. Ahora hay mil seiscientas mantas en este montón que traigo aquí"

Se volvió hacia los *Kwakiutl* y dijo: "Eso es lo que les digo, jefes de los *Kwakiutl*, a quienes no saben comprar cobre. Ahora empiezo de nuevo." Contó las mantas y continuó de la misma manera. En cuanto se contaron diez pares de mantas, dijeron en voz alta: "diez pares", y los contadores dijeron en voz alta cuántas decenas de mantas se habían contado. Cuando hubo contado a todos, *Mā'Xua* habló: "¡*wa*, *wa*! Ahora les digo a ustedes, jefes de todas las tribus, ¡ya es suficiente! Tengo compasión de mi jefe. Eso es lo que les digo, jefes".

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y habló:

> ¡*Wa*, *wa*! Digo que es suficiente, *Ma'malēleqala*. Ahora han visto mi nombre. Este es mi nombre; este es el peso de mi nombre. Esta montaña de mantas se eleva a través de nuestro cielo. Mi nombre es el nombre de los *Kwakiutl*, y ustedes, tribus, no pueden hacer lo que nosotros hacemos. Cuando lo hagan, ter-

minarán tan pronto como lleguen a las mil mantas. ¡Ahora, cuidado! Más tarde les pediré que me compren. ¡Tribus! No miro hacia el momento en que me compren. ¡Mis jefes! Eso es lo que digo, *Ōts'estalîs*; eso es lo que digo, *Wākîdîs*; eso es lo que digo, *Mā'Xua*lag-ilis; eso es lo que digo, *Mā'Xua*yalisame. Eso es lo que digo para todos ustedes, a quienes se les puede comprar cobre, por los jefes de estos nuestros rivales, los ¡*Ma'malēleqala*, *wa*, *wa*!

Entonces *Wā'las NEmō'gwis* se levantó y dijo: "Sí, jefe, tu discurso es cierto, tu palabra es cierta. ¿Quién como tú, *Kwakiutl*, que compras cobre y regalas mantas? Larga vida a todos ustedes, jefes de los *Kwakiutl*. No puedo igualar tu alto nombre, grandes tribus".

Luego se volvió hacia su tribu y dijo:

Eso es lo que dije, jefes de los *Ma'malēleqala*, para que podamos vencer a estos *Kwakiutl*. Son como una gran montaña con un precipicio abrupto. ¡Ahora levántate, *Yā'qaLEnlîs*, y habla, jefe! ¡Déjame verte para que pueda admirarte, jefe! Ahora pronuncia tu nombre, *Ts'ō'nōqoa*, tú, jefe, que sabes cómo comprar ese gran cobre. Nadie puede igualarte. ¡Gran montaña de la que fluye la riqueza, *wa*, *wa*! ¡Eso es lo que digo, mi tribu!

Entonces *Yā'qaLEnlîs* se levantó y lanzó el grito de *Ts'ō'nōqoa*:

¡*Ho*, *ho*, *ho*, *ho*!" y actuó como si estuviera levantando el gran peso del cobre del suelo. Todos ustedes saben, *Kwakiutl*, quién soy. Mi nombre es *Yā'qaLEnlîs*. El nombre surgió en la época en que se creó nuestro mundo. Soy descendiente de los jefes de quienes oímos hablar en las leyendas más antiguas. El *Hō'Xhoq* descendió a *Xō'xop'a*, se quitó la máscara de pájaro y se hizo hombre. Luego adoptó el nombre *Yā'qaLEnlîs*. Ese fue mi antepasado, el primero de los *Qoē'xsōt'ēnôx*. Se casó con *Lā'qoag-ilayūqoa*, la hija de *Wā'las NEmō'gwis*, el primer jefe del gran clan *WēwamasqEm* de los *Ma'malēleqala*. Esa es la razón por la que hablé. Sé cómo comprar grandes monedas de cobre. Compré este cobre *Mā'xts'ōlEm* por cuatromil mantas. ¿Qué

pasa, jefe? ¿Qué pasa, *Owaxa'lag-ilîs*? ¡Vamos! ¿No has pensado en mi cobre? Tú Siempre dices que eres rico, Jefe. Ahora da más, para que sea tan grande como yo. Da solo diez veces cien mantas más, Jefe *Owaxa'lag-ilîs*. No será mucho, da mil más por mí, *wa*, *wa*. Esto es lo que digo, *Hā'wasalaL*; esto es lo que digo, *Hē'Xuayus*; esto es lo que digo, *Wawilapalasō*; esto es lo que digo para todos ustedes, jefes de los *Ma'malēleqala*. ¡Wā, *wā*!

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo:

¡Sí, sí, eres temido por todos, Gran Jefe! No muestres compasión en tus palabras. Ahora voy a preguntarles a todos ustedes, jefes de los *Ma'malēleqala*, ¿se callarán si les doy estas mil mantas además de las mil seiscientas mantas de este montón? Si dicen que no es suficiente después de que haya añadido las mil mantas, entonces no los obligaré a comprar el cobre.
Ahora respóndeme, *Wā'las NEmō'gwis*. No he visto a nadie dar mil mantas más. Mentiría si dijera que alguna vez lo he visto, como exiges, ¡*wa*! Eso es lo que digo, jefes de todos los *Kwakiutl*".

Entonces *Wā'las NEmō'gwis* se levantó y habló: "Jefes, no es mi deseo, es el deseo de todos los jefes que pidieron más; tengo suficiente. ¡Traigan ahora las mil mantas que pidió el jefe *Yā'qaLEnlîs*, *wa*, *wa*! ¡Eso es lo que digo, *Ma'malēleqala*, wa!".

Owaxā'lag-ilîs envió a los jóvenes a traer estas mil mantas. Las trajeron y *Mā'Xua* se levantó. Contó las mantas y anunció cada diez pares. Luego pronunció un discurso: "¡Sí! Tribus, ¿se han contado todas las mantas?". La gente respondió: "Sí, sí. No diga, jefe, que hemos perdido la cuenta de las mantas". Entonces *Mā'Xua* continuó: "Hay dos mil seiscientas mantas. Soy un *Maa'mtag-ila*, cuya fuerza se demuestra al comprar cobre. Tenga cuidado, jefe *Owaxā'lag-ilîs*, o se reirán de nosotros. ¡No ceda! No flaquee, o no conseguirá ese cobre".

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo:

Tus palabras son buenas, *Mā'Xua*. Es bueno que me animes. ¡Ahora habla, *Wā'las NEmō'gwis*! Habla, jefe, y dime qué deseas,

si no, me preocuparé demasiado. Ahora di tu precio y lo aceptaré. Eso es lo que digo, *Wa'kidîs*; eso es lo que digo, *Tsopa'lis*, ¡*wa*, *wa*!

Owaxā'lag-ilîs se sentó y las tribus guardaron silencio. Nadie habló, y *Wā'las NEmō'gwis* se echó de espaldas, cubriéndose el rostro con su manta. Durante un largo rato, nadie entre los hombres habló. Entonces *Yeqok'ua'lag-ilis*, el hermano menor de *Wā'las NEmō'gwis*, se levantó y dijo: "Jefes de los *Kwakiutl*, sé lo que entristece a mi hermano. Procuren, jefes, que sus palabras complazcan el corazón de mi jefe. Eso es lo que digo, jefes de los *Ma'malēleqala*: ¡*Wa*, *wa*!".

Entonces *Ha'mts'it* se levantó y habló: "*Kwakiutl*, me da miedo la forma en que actúa mi jefe. Nos está haciendo dormir y todas las tribus están dormidas. Así es siempre el gran jefe. ¡Ahora, *Owaxā'lag-ilîs*, intenta complacerlo!".

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo:

¡*Ha'mts'it*! Ya has dicho suficiente. Demasiadas son tus palabras. ¡Que hable solo quien sepa cómo comprar ese cobre, *Wā'las NEmō'gwis*! No dejes que estos niños hablen. Eso es lo que digo, *Kwakiutl*, ¡*Wa*, *wa*! Ahora, revisa mi casa, si encuentras algo que complazca al jefe. ¡Vayan, jóvenes!

Se fueron, y pronto regresaron con mantas, que dejaron en el suelo. *Owaxā'lag-ilîs* se levantó de inmediato y preguntó a los jóvenes cuántas mantas habían traído. Respondieron: "Seiscientas mantas". Continuó: "¿Es cierto lo que dijeron? Ahora, jefes de los *Kwakiutl*, les agradezco sus palabras. ¡*Mā'Xua*! ¡Jefe! ¡Cuéntenlas!". *Mā'Xua* se levantó y contó las mantas. Luego dijo:

¡*Ya*! Tribus, ¿han contado también estas mantas? Ahora hay tres mil doscientos. ¡Cuidado, jefes de las tribus! ¡Porque les pediré que también compren nuestros cobres! Eso es lo que digo, *NEgē'*; eso es lo que digo, *Ē'wanuXts'e*, ¡*wa*, *wa*! Eso es lo que digo, jefes de los *Kwakiutl*, ¡*wa*, *wa*!

Wā'las NEmō'gwis se levantó y dijo: "¡Cuidado, *Ma'malē leqala*! Ahora, cobro ese precio por nuestro cobre. Ahora denme las cajas donde podemos guardar las mantas. Necesitamos cincuenta cajas, y cada una valdrá cinco pares de mantas".

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo: "Gracias, *Wā'las NEmō'gwis*, por su discurso. Dicen que aceptan el precio. ¡Ahora vayan, jefes de los *Kwakiutl*, y traigan las cajas!". Serán por valor de quinientas mantas, que se pagarán en canoas." Entonces los jóvenes fueron y trajeron palos cortos partidos. Trajeron cinco palos. *Mā'Xua* los tomó y dijo:

> ¡*Ya*! ¡Tribus! ¿De verdad creen que sus palabras son duras contra *Owaxā'lag-ilîs*? De verdad, obtienen fácilmente lo que piden, jefes de *Ma'malēleqala*. Esta canoa vale una caja que vale ciento cincuenta mantas. Esta canoa vale una caja que vale ciento cincuenta mantas. Esta canoa vale una caja que vale cien mantas. Esta canoa vale una caja que vale sesenta mantas. Esta canoa vale una caja que vale cuarenta mantas, ¡*wa*, *wa*! ¡Basta, jefes de *Ma'malēleqala*! Ahora tengan compasión de nuestro jefe. Eso es lo que digo, *Kwakiutl*.

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y habló: "*Ya*, hijo *Wā'las NEmō'gwis*, creo que tu corazón está complacido. Ahora hay tres mil setecientas mantas. Hay setecientas del cuarto millar. Ven, *Wā'las NEmō'gwis*, y ustedes, jefes, levántense, para que pueda adornarlos."

Entonces *Wā'las NEmō'gwis* se levantó y habló:

> ¡Ven, *Ma'Xmawisaqamaye*! ¡Ven, *La'bid*! ¡Ven, *Kwa'x-ilanōkumē*! ¡Ven, *NEmō'kwag-ilis*! ¡Ven, *Hā'wasalaL*! ¡Ven, *Xuā'x-sistala*! ¡Ven, *Ōlsîwit*! ¡Ven, *Gē'g-ESLEn*! ¡Ven, *Yā'qaLEnlîs*! ¡Ven, *Wā'k-asts'e*! ¡Ven, *Hậ'misalaL*! ¡Ven, *Ts'ō'xts'aîs*!. ¡Que nos mire quien trajo nuestro cobre! ¡Vengan, jefes de los *Ma'malēleqala*!

Entonces los trece jefes se pusieron en fila, y *Wā'las NEmō'gwis* habló: "Esta, *Kwakiutl*, es la fuerza de los *Ma'malēleqala*. Estos que ves aquí son tus rivales. Estos son los que tienen los grandes cobres que tienen nombre,

y por lo tanto, es difícil para ti rivalizar con ellos". ¡Cuidado, jefes de los *Ma'malēleqala*! Si nos traen el cobre *Mā'xts'ōlEm*, que acabamos de vender, que alguno de ustedes lo recoja de inmediato, o nos daremos vergüenza. Eso es lo que digo, jefes de los *Ma'malēleqala*: ¡*Wa*, *wa*! ¡Ahora, adelante! ¡Jefe Owaxa'lag-ilis! Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo: "Sí, *Wā'las NEmō'gwis*, y ustedes, los demás buenos jefes que están allí. Ahora, jefes de los *Kwakiutl*, busquen en mi casa algo con lo que pueda adornar a los jefes". Entonces los jóvenes se fueron. Pronto regresaron, trayendo doscientas mantas y dos palos partidos, en los que estaban marcadas cinco líneas rectas con carbón.

Entonces *Mā'Xua* se levantó, tomó las varas partidas y dijo:

> Gracias, jefes de los *Ma'malēleqala*, por su forma de actuar. Es cierto que están contentos con la conducta de nuestro jefe. ¡Escuchen, jefes! Adornense con esta canoa, que vale cincuenta mantas, y con esta canoa, que también vale cincuenta mantas, y con estas doscientas mantas. ¡Ahora hay cuatro mil mantas en total, *wa*, *wa*! ¡Digo, está hecho!

Inmediatamente, *Wā'las NEmō'gwis* pronunció un discurso y dijo: "¡Acepto este precio, tribus! Gracias, jefe Owaxa'lag-ilis; gracias, jefe; gracias, *Kwakiutl*".

Entonces *Owaxā'lag-ilîs* se levantó y dijo: "Sí, *Wā'las NEmō'gwis*. ¿Has aceptado el precio, jefe?". *Wā'las NEmō'gwis* respondió: "He aceptado el precio". "¡Vaya, *Wā'las NEmō'gwis*!", dijo *Owaxā'lag-ilîs*:

> Aceptas el precio demasiado pronto; ¡debes tener mala opinión de mí, jefe! Soy un *Kwakiutl*; soy uno de aquellos de quienes todas tus tribus en todo el mundo tomaron sus nombres. Ahora te rindes antes de que termine de comerciar contigo, *Ma'malēleqala*. ¡Siempre debes estar a nuestro lado, *wa*, *wa*! Ahora vayan, jóvenes; llamen a nuestro jefe para que venga a ver a las tribus. Traigan a *Lā'qoag-ilak*^{u}.

Entonces los jóvenes se apresuraron, y pronto regresaron. La hermana de *Owaxā'lag-ilîs* los siguió, cargando doscientas mantas. *Owaxā'lag-ilîs* habló: "¡Sí, tribus, vengan! Esta es *Lā'qoag-ilaku*. Ese nombre proviene de las leyendas más antiguas. ¡Ahora, tomen su ropa y tú, *Mā'Xua*, regaladla!". *Mā'Xua* contó las mantas. Había doscientas mantas del quinto millar. Eran cuatro mil doscientos. "¡*Wa*, *wa*! Jefes de los *Ma'malēleqala*", dijo. Entonces *Wā'las NEmō'gwis* habló: "¡Gracias, jefes! Ahora, *Ma'malēleqala*, dividiremos la propiedad mañana, ¡*wa*, *wa*!"

Ya se describió cómo se introduce a un niño en las distribuciones de propiedad que se llevan a cabo en la tribu. Queda por explicar cómo adquiere su primer cobre. Cuando el joven ha adquirido cierta cantidad de mantas, uno de sus amigos mayores lo invita a participar en la compra de uno de los cobres más baratos, que puede tener un valor de, digamos, quinientas mantas. El joven aporta doscientas mantas como parte suya y el otro hombre las compra, anunciándolo como socio en la transacción. El cobre se entrega al joven, quien se convierte en deudor de su socio por la cantidad de mantas aportadas por este. Anuncia de inmediato que venderá el cobre al año siguiente, pero que está dispuesto a entregarlo en el acto. Con estas palabras, lo presenta ante la tribu. Uno de los jefes de una tribu rival toma el cobre y paga como primer pago cien mantas. Luego, el muchacho promete una distribución de mantas (*tso'Xua*) para el año siguiente y presta las cien mantas que ha recibido. Al año siguiente, reclama sus deudas pendientes e invita a todas las tribus vecinas a un banquete, al que su propia tribu contribuye con comida y combustible. Durante el festival, paga al jefe que tomó su cobre doscientas mantas, equivalentes al valor de las cien mantas recibidas el año anterior, junto con el cien por ciento de interés[7]. Luego, el comprador paga la suma de setecientas cincuenta mantas por el cobre, incluyendo cajas y cinturón, como se describió anteriormente. De esta cantidad, setecientas se distri-

7 Véase página 63

buyen al día siguiente de la manera prescrita entre las tribus vecinas. Ahora el joven procede a prestar sus mantas hasta que, al cabo de unos años, pueda devolver la parte a su socio, quien inicialmente lo ayudó a comprar el cobre. Cuando llega el momento de la transacción, su socio le paga el doble de lo que él (el socio) ha aportado, y el joven le devuelve el doble de esta cantidad.

La rivalidad entre jefes y clanes encuentra su máxima expresión en la destrucción de propiedades. Un jefe incendia mantas, una canoa o rompe un cobre, indicando así su indiferencia ante la cantidad de propiedad destruida y demostrando que su mente es más fuerte, su poder mayor que el de su rival. Si este último no es capaz de destruir una cantidad igual de propiedades sin demora, su nombre queda "destrozado". Es vencido por su rival y pierde su influencia en su tribu, mientras que el nombre del otro jefe gana en renombre.

Los festines también pueden considerarse destrucción de propiedad, ya que la comida donada no puede devolverse sin otro festín. El tipo de festín más costoso es aquel en el que se consumen y queman enormes cantidades de aceite de pescado (hecho de oulachon[8]), el llamado "festín de grasa". Por lo tanto, también enaltece el nombre de quien puede permitírselo, y no devolverlo con prontitud conlleva una grave pérdida de prestigio. Aún más temible es la rotura de una pieza de cobre valiosa. Un jefe puede romper su pieza de cobre y entregar las partes rotas a su rival. Si este último desea conservar su prestigio, debe romper una pieza de cobre de igual o mayor valor y luego devolver tanto su pieza rota como los fragmentos que ha recibido a su rival. Este último puede entonces pagar por el cobre así recibido. El jefe al que se le entregan los fragmentos de la primera pieza de cobre también puede romper su pieza de cobre y arrojarla al mar. Los indígenas consideran que con este acto el rival atacado se ha mostrado superior a su agresor, ya que este último

8 Pez eulacon (*Thaleichthys pacificus*)

podría haber esperado recibir la pieza rota de cobre de su rival a cambio, evitando así una pérdida real.

En la gran mayoría de los casos en que se rompen piezas de cobre, estas se conservan. El propietario rompe o corta una pieza tras otra hasta que finalmente solo queda la cresta en forma de "T". Esta se valora en dos tercios del valor total del cobre y es la última parte que se regala. El orden en que se suelen romper las piezas de cobre se muestra en la ilustración adjunta(Figura 3).

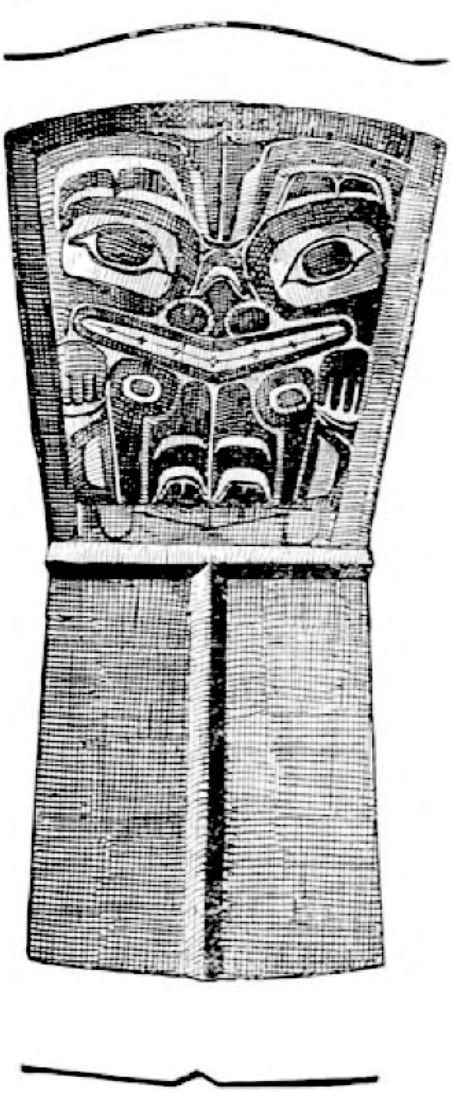


Figura 3. Placa de cobre. El orden en el que se rompen y se desechan las secciones se indica con las letras (a - d)

El rival a quien se le entrega el trozo roto, rompe un trozo similar y devuelve ambos al propietario. Así, una pieza de cobre puede romperse en concursos con diferentes rivales. Finalmente, alguien logra comprar todos los fragmentos rotos, que se remachan entre sí, y el cobre alcanza un valor incrementado. Dado que el cobre roto indica que el propietario ha destruido la propiedad, los indígenas se enorgullecen de su posesión (véanse la Fotografía 8 y Fotografía 9).

Fotografía 8. Jefe sosteniendo cobre roto

Fotografía 9. Cacique sosteniendo cobre roto

La rivalidad entre jefes, cuando llega al extremo de destruir cobres y ofrecer banquetes de grasa para socavar el prestigio del rival, suele

derivar en una enemistad abierta. Cuando alguien ofrece un banquete de grasa, se enciende una gran hoguera en el centro de la casa. Las llamas suben al tejado y los invitados están casi abrasados por el calor. Aun así, la etiqueta exige que no se muevan, pues de lo contrario el fuego del anfitrión los habrá vencido. Incluso cuando el tejado empieza a arder y el fuego ataca las vigas, deben mostrarse indiferentes. Solo el anfitrión tiene derecho a enviar a un hombre al tejado para apagar el fuego. Mientras el banquete está en marcha, el anfitrión canta una canción mordaz ridiculizando a su rival y alabando a su propio clan, las hazañas de sus antepasados y las suyas propias. Luego, se llenan cucharas grandes con la grasa y se pasan primero al jefe rival. Si alguien cree haber ofrecido un festín de grasa mayor que el presentado por el anfitrión, rechaza la cuchara. Entonces sale corriendo de la casa (ge'qEmx'it = jefe se pone de cara) a buscar su cobre "para apagar el fuego". El anfitrión procede de inmediato a atar un cobre a cada uno de los postes de su casa. Si no lo hace, quien rechazó el cobre, al regresar, golpea los postes con el cobre, lo que equivale a golpear la cara del jefe (ki'lxa). Entonces, el hombre que fue a buscar su cobre lo rompe y se lo da al anfitrión. A esto se le llama "apagar el fuego del anfitrión". El anfitrión responde como se describió anteriormente.

Las siguientes canciones muestran la forma en la que los rivales se atacan entre sí.

Primero, X*Eqā'pEnk-Em* (=cara de diez brazas) dejó que su clan cantara la siguiente canción en un banquete que ofreció[9]:

> 1. Nuestro gran y famoso jefe es conocido incluso fuera de nuestro mundo, ¡oh!, él es el jefe más alto de todos. [Entonces cantó:] Los jefes de todas las tribus son mis siervos, los

9 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians, p. 667. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/32882002790031/page/n478/mode/1up

jefes de todas las tribus son mis portavoces. Son piezas de cobre que he roto.
[El pueblo:] "No dejes que nuestro jefe se encumbra. No dejes que destruya demasiadas propiedades, o seremos como pedazos de cobre rotos por el gran quebrantador de cobres, el gran partidor de cobres, el gran jefe que arroja cobres al agua, el grande "a quien nadie puede superar", el que supera a todos los jefes. Hace mucho tiempo fuiste y quemaste a todas las tribus hasta las cenizas. Fuiste y derrotaste al jefe de todas las tribus; hiciste que su gente huyera en busca de sus parientes, a quienes habías matado. Fuiste, y la fama de tu poder se extendió entre las tribus del norte. Fuiste y les diste mantas a todos, jefe de todas las tribus."
2. No nos dejes plantarnos ante él, de quien siempre oímos hablar, incluso en los confines de este mundo. ¡No nos dejes robarle a nuestro jefe, a nuestras tribus! Si no, se enfurecerá y nos atará las manos. Nos ahorcará, a nosotros, los jefes de las tribus.
[*Neqa/pEnk-Em* canta:] "No te preocupes por mi grandeza. Mi tribu es tan grande como cuatro tribus. Me alzo sobre nuestra fortaleza; estoy de pie sobre los jefes de las tribus. Soy Cara de Cobre, Gran Montaña, Apoyo, Obstáculo; mis tribus son mis sirvientes."

En otra fiesta hizo cantar a su pueblo:[10]

1. ¡No miren a su alrededor, tribus! No miren a su alrededor, de lo contrario podríamos ver algo que nos haga daño en la gran casa de este realmente gran jefe.
2. ¡Tribunales, no miren a su alrededor! No miren a su alrededor, o podríamos ver algo formidable en la gran casa de este gran jefe. Su casa tiene el *Ts'ō'nōqoa*[11]. Por lo tanto, estamos

10 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians, p. 668. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/32882002790031/page/n479/mode/1up

11 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians, p. 372. https://archive.org/details/32882002790031/page/n101/mode/1up

aturdidos y no podemos movernos. La casa de nuestro doble jefe[12], del gran jefe, nos está quitando la vida y el aliento.
3. ¡Tribunales, no hagan ruido! No hagan ruido, o precipitaremos un aluvión de riquezas de nuestro jefe, la montaña que sobresale.
4. [*Neqa'pEnk'Em* canta:] "Soy aquel de quien desciende y de quien se desata la corteza de cedro rojo[13] para los jefes de las tribus. ¡No se quejen, tribus! No se quejen en la casa del gran jefe doble, quien hace que todos teman morir a sus manos, sobre cuyo cuerpo se rocía la sangre de todos los que intentaron comer en la casa del gran jefe doble[14], del verdadero jefe. Solo una cosa me enfurece: cuando la gente come despacio y solo un poco de la comida que les da el gran jefe doble".

Si bien estas canciones son simplemente un elogio de las hazañas del cantante, la siguiente respuesta de *Hē'nak-alasō*, el rival de *Neqa'pEnk'Em*, es extremadamente amarga. En ella, el cantante lo ridiculiza por no haber devuelto aún un festín de grasa[15].

1. ¿Pensé que otro causaba el clima ahumado? Soy el único en la tierra, el único en el mundo que hace que se eleve un humo espeso desde principios de año hasta el final, para las tribus invitadas[16].
2. ¿Qué dirá mi rival, esa "mujer araña"? ¿Qué pretenderá hacer a continuación? Las palabras de esa "mujer araña" no son directas. ¿No se jactará de que va a regalar canoas, de que va a romper monedas de cobre, de que va a dar un festín de grasa? Tales serán las palabras de la "mujer araña", y por eso tu rostro

12 El jefe de guerra y el jefe de *potlatch*

13 El emblema del ceremonial de invierno. Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians, p. 435. https://archive.org/details/32882002790031/page/n179/mode/1up

14 Esto se refiere al hecho de que mató a un jefe de los *Awi'k-'enox* en un banquete.

15 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians. Página 669. https://archive.org/details/32882002790031/page/n480/mode/1up

16 Es decir, por el fuego de la fiesta de la grasa.

está seco y mohoso, tú que estás de pie frente a los estómagos de los jefes.
3. Nada te satisfará; pero a veces te traté con tanta rudeza que suplicabas clemencia. ¿Sabes cómo serás? Serás como un perro viejo, y te abrirás ante mí cuando me enfade. Así lo hiciste cuando rompí las grandes monedas de cobre "Nube" y "Avergonzado", mi gran propiedad, y las grandes monedas de cobre "Jefe" y "Ballena Asesina", y la llamada "Punto de Isla", "El Temido" y "Castor". Esto te lo echo en cara, a ti, a quien siempre intenté vencer; a quien he maltratado; a quien no se atreve a mantenerse erguido cuando como; al jefe a quien incluso cualquier hombre débil intenta vencer.
4. ¡Ahora mi festín! Vayan con él, el pobre que quiere ser alimentado por el hijo del jefe, cuyo nombre es "Lleno de Humo" y "Gran Humo". No importa: denle de comer y de beber hasta que se revuelva y vomite. Mi festín llega por encima del fuego hasta el jefe.[17]

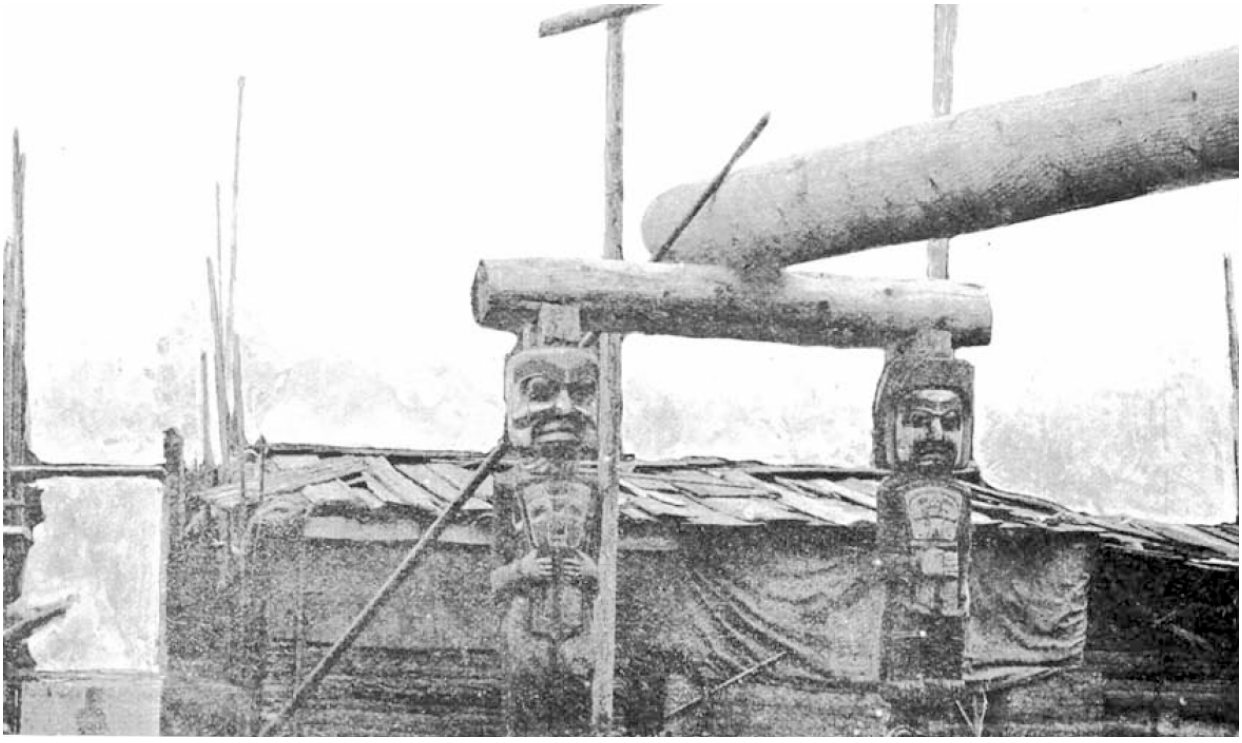
Para intensificar aún más el efecto de la canción, a veces se coloca una efigie del jefe rival cerca del fuego. Está delgado y se le representa en una actitud como si suplicara que no se avivara el fuego, pues ya lo quema (Fotografía 10).

17 El primer festín de grasa llegó hasta el centro de la casa. Como *NEqā'pEnk-Em* no lo devolvió, el segundo se lanzó a través del fuego, justo hacia él.

Fotografía 10. Imagen que representa al Jefe Rival. De Adolf. Bastian, "Costa Noroeste de América". Original en el Museo Etnográfico Real de Berlín.

La propiedad no solo puede destruirse con el propósito de dañar el prestigio del rival, pero también con el único propósito de obtener distinción. Esto se hace principalmente durante la construcción de casas, la erección de *tótems* o la iniciación de un hijo por el espíritu que preside la sociedad secreta de su clan, ceremonia a la que ya se ha hecho referencia. Parece que, en la antigüedad, los esclavos eran asesinados y enterrados bajo los postes de las casas o de los postes *tótems*. Más tarde, en lugar de matarlos eran regalados. Siempre que esto ocurría, se colocaba en el poste la figura invertida de un hombre, o una cabeza invertida. En otros casos, se enterraban cobres bajo los postes o se rega-

laban. Esta costumbre aún continúa, y en todos estos casos se muestran cobres en el poste, a menudo de forma que los animales tótem los sostienen o los muerden (Fotografía 11). En el momento de la iniciación de un miembro del clan, también se mataba a los esclavos o se destruían los cobres, como se describirá con más detalle más adelante. La propiedad así destruida se llama *ō'mayū*, el precio pagado por la casa, el correo o por la iniciación.



Fotografía 11. Los postes de casa representan animales sosteniendo cobres

La distribución o destrucción de bienes no siempre se realiza únicamente con el fin de obtener prestigio personal, sino que con la misma frecuencia se realiza en beneficio del sucesor del nombre. En todos estos casos, este permanece durante el festival junto al anfitrión, o, como lo llaman los indios, frente a él, y el jefe declara que los bienes se distribuyen o destruyen para quien "está frente a él" (*Lawu'lqame*), que es, por lo tanto, el término utilizado para referirse al hijo mayor del jefe o, en un sentido más general, a su presunto heredero.

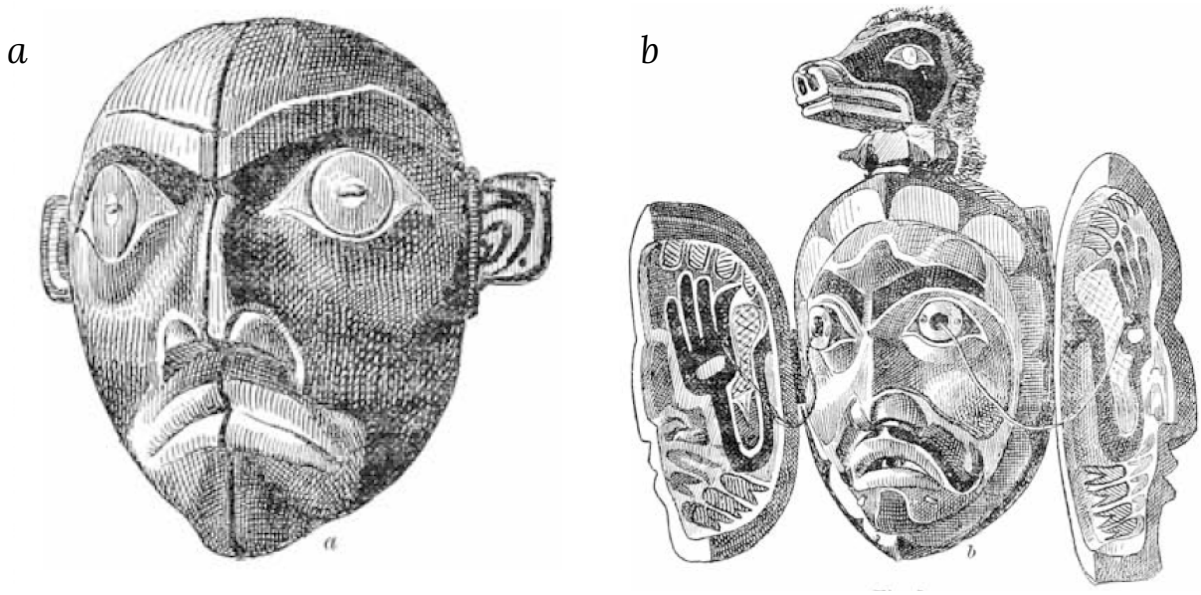


*Figura 4. Máscara potlatch del K*ᵘ*kwa'kum. Máscara doble capaz de abrirse y cerrarse mediante cuerdas. (a) Vista exterior, que representa al antepasado en un estado mental enojado, venciendo a sus rivales. (b) La máscara abierta, que representa al antepasado en un estado mental agradable, distribuyendo la propiedad*

En todos estos festivales se usan ocasionalmente máscaras que representan al ancestro del clan y hacen referencia a su leyenda. Daré un ejemplo: En el *potlatch* del clan *K*ᵘ*kwa'kum* de los Q'ō'*moyue*, aparece una máscara que representa a uno de los antepasados del clan actual (no su primer ancestro), cuyo nombre era *Nō'lîs* o *Wa'tsē*. Se trata de una máscara doble, coronada por un oso (Figura 4). El oso rompió la presa que impedía que la propiedad de *Nō'lîs* hubiera por el río. La máscara exterior muestra a *Nō'lîs* en un estado de furia, venciendo a sus rivales; la interior lo muestra con una disposición bondadosa, distribuyendo la propiedad amistosamente. Su canción es la siguiente:[18]

18 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians. p.670 https://archive.org/details/32882002790031/page/n481/mode/1up

1. Un oso está parado en el río del Caminante que viajó por todo el mundo.
2. Salvaje es el oso en el río del Caminante que viajó por todo el mundo.
3. Un pez peligroso está subiendo por el río. Pondrá fin a la vida de las personas.
4. ¡*Ya*! El *sī'siuL*[19] está yendo río arriba. Pondrá límites a la vida de la gente.
5. Grandes cosas están subiendo por el río. Está subiendo por el río el cobre del hermano mayor de nuestras tribus.

Otro cántico que se usa en estas fiestas es el siguiente[20]:

1. El calor del jefe de las tribus no tendrá misericordia del pueblo.
2. El gran fuego de nuestro jefe en el que arden las piedras4 no tendrá piedad del pueblo.
3. Tú, mi rival, comerás lo que sobra cuando yo baile en mi banquete de grasa, cuando yo, el jefe de las tribus, realice la danza del fuego.
4. ¡Qué grande es lo que estás haciendo, nuestro jefe! ¿Quién lo iguala? Está dando festines al mundo entero.
5. Ciertamente ha heredado de su padre el no dar nunca un pequeño banquete a los jefes inferiores, a los jefes de las tribus.

El clan *Haā'naLino* cuenta la tradición de que su antepasado usaba la fabulosa serpiente de dos cabezas como cinturón y arco. En sus *potlatches*, el jefe de la gens aparece, por lo tanto, danzando con un cinturón de esta descripción y un arco tallado con la forma de la serpiente de dos cabezas. El arco es simplemente un palo largo tallado y pintado al que se ata una cuerda que pasa por varias anillas y conecta con los cuernos

19 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians. p.371 https://archive.org/details/32882002790031/page/n99/mode/1up

20 Véase Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians. p.671 https://archive.org/details/32882002790031/page/n482/mode/1up.

y las lenguas de la serpiente. Al tirar de la cuerda se erigen los cuernos y se extraen las lenguas. Al aflojar la cuerda, los cuernos descienden y las lenguas vuelven a deslizarse (Fotografía 12).

Fotografía 12. Danza del jefe del clan Haa'naLino

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz, y G Hunt. 1897. "The *Potlatch*." In The Social Organization and the Secret Societies of the *Kwakiutl* Indians, 341–67. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/32882002790031/page/n45/mode/2up.

Referencias

Boas, F. 1895. *Indianische Sagen von Der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Verhandelungen Der Berliner Gesellschaft Für Anthropologie, Ethnologie Und Urgeschichte 1891-1895. A. Asher \& Company. p. 208. https://archive.org/details/bub_gb_vrIqAAAAYAAJ/page/n3/mode/2up.

La historia de la antropología

The History of Anthropology

Me han pedido que hable sobre la historia de la antropología. La tarea que me han encomendado es tan vasta y el tiempo del que dispongo es tan corto que será imposible hacer justicia al trabajo de las mentes que han hecho de la antropología lo que es. Incluso sería inútil caracterizar la obra de los más grandes contribuyentes a nuestra ciencia. Todo lo que puedo hacer es analizar las condiciones generales del pensamiento científico que han dado origen a la antropología.

Considerando mi tarea desde este punto de vista, me perdonarán si no intento primero definir qué debe ser la antropología y qué temas debe tratar, sino más bien si me baso en lo que es y en cómo se ha desarrollado.

Antes de entrar en mi tema, diré que la antropología especulativa del siglo XVIII y de principios del siglo XIX es distinta en su alcance y método de la ciencia que se llama antropología en la actualidad y no está incluida en nuestra discusión.

Actualmente, los antropólogos se dedican a problemas relacionados con la vida física y mental de la humanidad, tal como se presenta en diversas formas de sociedad, desde los tiempos más remotos hasta la actualidad, y en todo el mundo. Sus investigaciones se centran en la forma y las funciones del cuerpo, así como en todas las manifestaciones de la vida mental. En consecuencia, el objeto de estudio de la antropología es en parte una rama de la biología y en parte una rama de las ciencias mentales. Entre los fenómenos mentales, el lenguaje, la invención, el arte, la religión, la organización social y el derecho han recibido especial atención. Entre los antropólogos de nuestro tiempo encontramos una considerable especialización en el tema de sus investigaciones, según las divisiones aquí presentadas.

Como en otras ciencias cuyo objeto de estudio es la distribución real de los fenómenos y su relación causal. En antropología encontramos dos métodos y objetivos de investigación distintos: el histórico, que intenta reconstruir la historia real de la humanidad; y el generalizador, que intenta establecer las leyes de su desarrollo. Según la inclinación personal del investigador, uno u otro método prevalece en sus investigaciones. También se ha producido una considerable especialización geográfica e histórica en lo que podríamos llamar la escuela histórica de antropólogos. Algunos dedican sus energías a la elucidación de la historia temprana de la humanidad, mientras que otros estudian a los habitantes de regiones remotas, y otros, las supervivencias de épocas antiguas que persisten entre nosotros.

Las condiciones así descritas son el resultado de un largo desarrollo, cuyos inicios durante la segunda mitad del siglo XVIII pueden observarse claramente. El interés por las costumbres y la apariencia de los habitantes de tierras lejanas es, por supuesto, mucho más antiguo. Las descripciones de Heródoto muestran que incluso entre las naciones de la antigüedad, a pesar de su civilización egocéntrica, este interés no faltaba. Los viajeros de la Edad Media despertaron la curiosidad de sus contemporáneos con el relato de sus experiencias. La literatura sobre la conquista

española de América está repleta de observaciones sobre las costumbres de los nativos del Nuevo Mundo. Pero apenas hay indicios de que se pensara que estas observaciones pudieran ser objeto de tratamiento científico. Fueron y siguieron siendo curiosidades. Fue solo cuando su relación con nuestra propia civilización se convirtió en tema de investigación, cuando se sentaron las bases de la antropología. Sus gérmenes pueden descubrirse en las primeras consideraciones de los teólogos respecto a las relaciones entre las religiones paganas y las revelaciones del cristianismo. Llegaron a la conclusión de que las formas inferiores de cultura, en particular la religión, se debían a la degeneración, a un alejamiento de la verdad revelada, cuyos rastros se encuentran en las creencias primitivas.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII encontramos el concepto fundamental de la antropología bien formulado por los racionalistas que precedieron a la Revolución Francesa. El sentimiento profundo de que la desigualdad política y social era el resultado de un desarrollo defectuoso de la civilización y que originalmente todos los hombres nacían iguales, llevó a Rousseau[1] a la ingenua suposición de un estado natural ideal que deberíamos intentar recuperar. Estas ideas fueron compartidas por muchos y la relación de la cultura del hombre primitivo con nuestra civilización siguió siendo tema de discusión. A este período pertenecen las '*Ideen zur Geschichte der Mensch heit*' de Herder[2], en el que quizás por primera vez se expresa claramente el pensamiento fundamental del desarrollo de la cultura de la humanidad en su conjunto.

---

1 Rousseau, J J. 1755. *Discours Sur l'origine & Les Fondements de l'inégalité Parmi Les Hommes*. Chez Marc Michel Rey. https://archive.org/details/discourssurlor00rous/page/n5/mode/2up.

2 Rousseau, J J. 1755. Discours Sur l'origine & Les Fondements de l'inégalité Parmi Les Hommes. Chez Marc Michel Rey. https://archive.org/details/discourssurlor00rous/page/n5/mode/2up.

Por esta época, Cook realizó sus memorables viajes y la cultura de las tribus de las islas del Pacífico se dio a conocer por primera vez en Europa. Sus observaciones y las descripciones de Forster[3] fueron adoptadas con entusiasmo por los estudiantes y ampliamente utilizadas en apoyo de sus teorías. Sin embargo, incluso los mejores intentos de este período fueron esencialmente especulativos y deductivos, pues el rígido método inductivo apenas había comenzado a comprenderse en el ámbito de las ciencias naturales, y mucho menos en el de las ciencias mentales.

Si bien, en general, el estudio de la vida mental de la humanidad tuvo en sus inicios un carácter decididamente histórico, y si bien el conocimiento de la evolución de la civilización se reconocía como su objetivo final, la vertiente biológica de la antropología se desarrolló de una manera completamente diferente. Debe su origen a los grandes zoólogos del siglo XVIII y, de conformidad con las tendencias sistemáticas generales de la época, los principales esfuerzos se dirigieron a la clasificación de las razas humanas y al descubrimiento de características válidas mediante las cuales las razas pudieran describirse como variedades de una especie o como especies distintas. Los intentos de clasificación fueron numerosos, pero no se desarrolló ningún nuevo punto de vista.

Durante el siglo XIX se produjo un cierto acercamiento entre estas dos direcciones, que podría ejemplificarse con la obra de Klemm[4]. El aspecto clasificatorio se combinó con el histórico, y la discusión principal se relacionó con el descubrimiento de las diferencias mentales entre las variedades zoológicas o razas humanas, y con la cuestión del poligenismo y el monogenismo. Las pasiones que despertaron los aspectos prácticos

---

3 Forster, Johann Reinhold. 1778. *Observations Made during a Voyage Round the World on Physical Geography, Natural History, and Ethic Philosophy, Especially on Organic Bodies*. Vol. 1778. London: G. Robinson. https://www.biodiversitylibrary.org/item/106982.

4 Klemm, Gustav Friedrich. 1845. *Allgemeine Cultur-Geschichte Der Menschheit*. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Leubner. https://archive.org/details/allgemeinecultu06klemgoog/page/n9/mode/2up.

y éticos de la cuestión de la esclavitud contribuyeron en gran medida a centrar la atención en esta fase del problema antropológico.

Como se mencionó anteriormente, la mayoría de los datos de la antropología habían sido recopilados por viajeros cuyo objetivo principal eran los descubrimientos geográficos. Por esta razón, el material recopilado pronto atrajo la atención de los geógrafos, quienes lo analizaron desde una nueva perspectiva. Para ellos, las relaciones entre el hombre y la naturaleza eran de suma importancia, y su atención se dirigía menos a cuestiones psicológicas que a las relacionadas con la dependencia de la forma de cultura respecto del entorno geográfico y el control de las condiciones naturales adquirido por el hombre con el avance de la civilización.

Así, a mediados del siglo XIX, encontramos los inicios de una antropología planteada desde tres perspectivas distintas: la histórica, la clasificatoria y la geográfica. Por esta época, el aspecto histórico de los fenómenos naturales se apoderó de las mentes de los investigadores de todo el ámbito científico. A partir de la biología, y principalmente gracias a la poderosa influencia de Darwin[5], revolucionó gradualmente todo el método de las ciencias naturales y mentales, y condujo a una nueva formulación de sus problemas. La idea de que los fenómenos del presente se han desarrollado a partir de formas previas con las que están éticamente conectados y que los determinan, sacudió los cimientos de los viejos principios de clasificación y unió grupos de hechos que hasta entonces parecían inconexos. Una vez enunciada con claridad, la visión histórica de las ciencias naturales resultó irresistible y los viejos problemas se desvanecieron ante los nuevos intentos de descubrir la historia de la evolución. Desde el principio ha habido una fuerte tendencia a combinar el aspecto histórico con una valoración subjetiva de las diversas fases del desarrollo, sirviendo

5 Darwin, Charles. 1845. *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited during the Voyage of H.M.S. Beagle Round the World : Under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.* Edited by John Murray. London: Albemarle Street. https://doi.org/https://doi.org/10.5962/t.175052.

el presente como estándar de comparación. El cambio frecuentemente observado de formas simples a formas más complejas, de la uniformidad a la diversidad, se interpretó como un cambio de lo menos valioso a lo más valioso, y por lo tanto, la visión histórica asumió en muchos casos un matiz teleológico mal disimulado. La gran imagen de la naturaleza, en la que por primera vez el universo aparece como una unidad de forma y color en constante cambio, donde cada aspecto momentáneo está determinado por el momento pasado y determina los cambios venideros, aún está oscurecida por un elemento subjetivo, de origen emocional, que nos lleva a atribuir el máximo valor a lo que nos es cercano y querido.

La nueva perspectiva histórica también entró en conflicto con el método generalizador de la ciencia. Se impuso a la antigua perspectiva de la naturaleza, en la que el descubrimiento de leyes generales se consideraba el objetivo último de la investigación. Según esta perspectiva, las leyes pueden ejemplificarse mediante sucesos individuales, que, sin embargo, pierden su interés específico una vez descubiertas. El suceso en sí mismo carece de valor científico, solo en la medida en que conduce al descubrimiento de una ley general. Esta perspectiva se opone, por supuesto, fundamentalmente a la perspectiva puramente histórica. En ella, las leyes de la naturaleza se reconocen en cada suceso individual, y el interés principal se centra en el suceso como un incidente de la imagen del mundo. En cierto modo, la perspectiva histórica contiene un fuerte elemento estético, que encuentra su satisfacción en la concepción clara del suceso individual. Es fácilmente comprensible que la combinación de estos dos puntos de vista condujo a la subordinación del hecho histórico al concepto de ley natural. De hecho, encontramos que todas las ciencias que adoptaron el punto de vista histórico por primera vez se embarcaron pronto en esfuerzos por descubrir las leyes que rigen la evolución. La regularidad de los procesos evolutivos se convirtió en el centro de atención incluso antes de que estos fueran observados y comprendidos. Todas las ciencias fueron igualmente culpables de teorías prematuras de

la evolución basadas en homologías observadas y supuestas similitudes. Las teorías tuvieron que ser revisadas una y otra vez, a medida que el lento progreso del conocimiento empírico de los datos de la evolución demostraba su falacia.

La antropología también sintió el impulso creciente del punto de vista histórico, y su desarrollo siguió las mismas líneas que se observan en la historia de las demás ciencias. La unidad de la civilización y de la cultura primitiva, adivinada por Herder[6], se perfilaba ahora como una certeza. La multiplicidad y diversidad de costumbres y creencias curiosas aparecieron como pasos tempranos en la evolución de la civilización a partir de formas simples de cultura. La sorprendente similitud entre las costumbres de distritos remotos era prueba de la uniformidad con la que la civilización se había desarrollado en todo el mundo. Las leyes según las cuales se produjo este desarrollo uniforme de la cultura se convirtieron en el nuevo problema que atrajo la atención de los antropólogos.

Esta es la fuente de la que surgió el ambicioso sistema de Herbert Spencer[7] y las ingeniosas teorías de Edward Burnett Tylor[8]. La idea subyacente de los numerosos intentos de sistematizar toda la gama de fenómenos sociales o alguna de sus características —como las creencias religiosas, la organización social y las formas de matrimonio— ha sido la creencia de que se puede encontrar un sistema definido según el cual se ha desarrollado toda la cultura; de que existe un tipo de evolución desde una forma primitiva hasta la civilización más elevada, aplicable a toda la humanidad; de que, a pesar de las numerosas variaciones causadas por

6 Herder, Johann Gottfried von. 1784. *Ideen Zur Philosophie Der Geschichte Der Menschheit*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10897891?page=1.

7 Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

8 Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

las condiciones locales e históricas, el tipo general de evolución es el mismo en todas partes.

Esta teoría fue discutida más claramente por Tylor, quien encuentra prueba de ella en la similitud de costumbres y creencias en todo el mundo. Explica la similitud típica y la aparición de ciertas costumbres en combinaciones definidas como debidas a su pertenencia a una determinada etapa del desarrollo de la civilización. No desaparecen repentinamente, sino que persisten durante un tiempo como supervivencias. Son pues, dondequiera que aparezcan, una prueba de que se ha pasado por un estadio inferior de cultura, del que estas costumbres son características.

La antropología debe su existencia al estímulo de estos eruditos y a las conclusiones a las que llegaron. Lo que había sido un caos de hechos apareció ahora ordenado, y los grandes pasos en el lento avance del salvajismo a la civilización se trazaron por primera vez con mano firme. No podemos sobreestimar la influencia de las audaces generalizaciones de estos pioneros de la antropología moderna. Aplicaron con vigor y valentía inquebrantable los nuevos principios de la evolución histórica a todos los fenómenos de la vida civilizada, sembrando así las semillas del espíritu antropológico en las mentes de historiadores y filósofos. Una antropología, que apenas comenzaba a ser una ciencia, dejó al mismo tiempo de perder su carácter de ciencia única, para convertirse en un método aplicable a todas las ciencias mentales e indispensable para todas ellas. Aún nos encontramos en medio de este desarrollo. Las ciencias que primero sintieron la influencia del pensamiento antropológico fueron las del derecho y la religión. Pero no pasó mucho tiempo antes de que la ética, la estética, la literatura y la filosofía en general fueran llevadas a aceptar el punto de vista evolucionista en la forma particular que le dieron los primeros antropólogos.

La visión generalizada de la evolución de la cultura en todas sus diferentes fases, resultado final de este método, puede someterse a un análisis más profundo respecto a las causas psíquicas que dan lugar a la secuencia

regular de las etapas de la cultura. Debido a la forma abstracta de los resultados, este análisis debe ser deductivo. No puede ser una inducción a partir de datos psicológicos empíricos. En este hecho reside una de las debilidades del método, que llevó a varios antropólogos a una formulación ligeramente diferente del problema. Menciono aquí en particular a Adolf Bastian[9] y Georg Gerland[10]. Ambos quedaron impresionados por la similitud de los rasgos fundamentales de la cultura en todo el mundo. Bastian vio en su similitud un efecto de la similitud de la mente humana y denomina estos rasgos fundamentales «*Elementargedanken*», rechazando cualquier consideración adicional sobre su origen, ya que un tratamiento inductivo de este problema es imposible. Para él, el problema esencial de la antropología es el descubrimiento de las ideas elementales y, en el desarrollo posterior de la investigación, su modificación bajo la influencia del entorno geográfico. Las opiniones de Gerland coinciden con las de Bastian en el énfasis puesto en la influencia del entorno geográfico en las formas de cultura. En lugar de la idea mística elemental de Bastian, Gerland asume que los elementos presentes en muchas partes remotas del mundo son una herencia común de una etapa temprana del desarrollo cultural. Se observará que en ambas perspectivas el sistema de evolución desempeña un papel secundario, y que el énfasis principal recae en las causas que provocan modificaciones de los rasgos fundamentales e idénticos. Existe una estrecha conexión entre esta dirección de la antropología y la antigua escuela geográfica. En este caso, las relaciones psíquicas y ambientales siguen siendo susceptibles de tratamiento inductivo, mientras que, por otro lado, las hipótesis fundamentales excluyen el origen de los rasgos comunes de una investigación posterior.

---

9 Bastian, Adolf. 1895. *Ethnische Elementargedanken in Der Lehre Vom Menschen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. https://archive.org/details/ethnische-elemen00bastgoog/page/n7/mode/2up.

10 Gerland, Georg Karl Cornelius. 1875. *Anthropologische Beiträge*. Halle: Lippert. https://catalog.hathitrust.org/Record/100517672.

La valoración subjetiva, característica de la mayoría de los sistemas evolutivos, fue desde el principio parte integral de la antropología evolutiva. Es natural que, en el estudio de la historia de la cultura, nuestra propia civilización se convierta en el estándar, que los logros de otras épocas y otras razas se midan por los nuestros. En ningún caso es más difícil dejar de lado el «*Culturbrille*» —para usar el término acertado de Von den Steinen[11]— que al observar nuestra propia cultura.

Por esta razón, la literatura antropológica abunda en intentos de definir una serie de etapas de la cultura que conducen desde las formas simples hasta la civilización actual, desde el salvajismo, pasando por la barbarie, hasta la civilización, o desde una supuesta barbarie, a través de las mismas etapas, hasta la ilustración.

El esfuerzo por establecer una línea esquemática de la evolución condujo naturalmente a nuevos intentos de clasificación en los que cada grupo tiene una relación genética con el otro. Se han hecho intentos similares tanto desde el punto de vista cultural como desde el biológico.

Es necesario hablar aquí de una línea de investigación antropológica que hasta ahora hemos ignorado. Me refiero al método lingüístico. El origen del lenguaje fue uno de los problemas más debatidos del siglo XIX y, debido a su relación con el desarrollo de la cultura, tiene una influencia antropológica directa. Los estrechos vínculos entre el lenguaje y la psicología étnica fueron expresados por nadie con mayor claridad que por Steinthal[12], quien percibió que la forma de pensamiento está moldeada por todo el entorno social del que forma parte el lenguaje. Debido a la rápida

---

11 Steinen, K von. 1894. *Unter Den Naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung Und Ergebnisse Der Zweiten Schingu-Expedition* 1887-1888. Severus Verlag. p273. https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/steinen_naturvoelker_1894?p=333.

12 Steinthal, Heymann. 1864. *Philologie, Geschichte Und Psychologie in Ihren Gegenseitigen Beziehungen*: Ein Vortrag Gehalten in Der Versammlung Der Philologen Zu Meissen 1863 in Erweiternder Überarbeitung. Berlin: F. Dümmler. https://catalog.hathitrust.org/Record/000916518.

evolución del lenguaje, el tratamiento histórico del problema lingüístico se había desarrollado mucho antes de que se comprendiera el aspecto histórico de las ciencias naturales. La relación genética de las lenguas se reconoció claramente cuando apenas se pensaba en la relación genética entre las especies. Con el creciente conocimiento de las lenguas, estas se agruparon según su descendencia común, y cuando no se pudo demostrar ninguna relación adicional, se intentó una clasificación según la morfología. Para el lingüista cuya atención se centra en el estudio de la expresión del pensamiento mediante el lenguaje, el lenguaje es la individualidad de un pueblo y, por lo tanto, una clasificación de lenguas debe presentarse como una clasificación de pueblos. Ninguna otra manifestación de la vida mental humana puede clasificarse con tanta precisión y precisión como el lenguaje. En ninguna otra se establecen con mayor claridad las relaciones genéticas. Solo cuando no se puede encontrar ninguna otra relación genética y morfológica, el lingüista se ve obligado a coordinar las lenguas y no puede aportar más pistas sobre su parentesco y origen. No es de extrañar, entonces, que este método se utilizara para clasificar a la humanidad, aunque en realidad el lingüista solo clasificara las lenguas. El resultado de la clasificación parece eminentemente satisfactorio debido a su precisión en comparación con los resultados de las clasificaciones biológicas y culturales.

Mientras tanto, los recursos metódicos de la antropología biológica o somática también se habían desarrollado y habían permitido al investigador hacer distinciones más precisas entre los tipos humanos de las que había podido hacer. El hito en el desarrollo de esta rama de la antropología ha sido la introducción del método métrico, que debe su primer desarrollo importante a Quetelet[13]. Más adelante tendremos que referirnos a este tema de nuevo. Por ahora, baste decir que una definición más

13 Quetelet, A. 1870. *Anthropométrie, Ou Mesure Des Différentes Facultés de l'homme*. Edited by Muquardt. Leipzig: Meme Maison. https://archive.org/details/anthropomtrieou00quetgoog/page/n7/mode/2up.

clara de los términos «tipo» y «variabilidad» condujo a la aplicación del método estadístico mediante el cual se pueden distinguir satisfactoriamente variedades comparativamente ligeras. Mediante la aplicación de este método pronto se hizo evidente que las razas humanas podían subdividirse en tipos característicos de áreas geográficas definidas y de las personas que las habitaban. Aquí se desarrolló la misma interpretación errónea que se encontró entre los lingüistas. Así como identificaron el lenguaje y las personas, los anatomistas identificaron el tipo somático y las personas y basaron sus clasificaciones de los pueblos enteramente en sus caracteres somáticos.

Pronto se descubrió que ambos principios entraban en conflicto. Se descubrió que pueblos genéticamente conectados por el idioma, o incluso con el mismo idioma, presentaban diversos tipos, y que las personas del mismo tipo presentaban diversidad lingüística. Además, los resultados de las clasificaciones según grupos culturales discrepaban tanto de las clasificaciones lingüísticas como de las somáticas. En largas y encarnizadas controversias, los representantes de estas tres corrientes de la investigación antropológica disputaron la exactitud de sus conclusiones. Esta guerra de opiniones se libró particularmente en torno a la llamada cuestión aria, y solo gradualmente se llegó a comprender que cada una de estas clasificaciones refleja un determinado conjunto de hechos. La clasificación lingüística registra el destino histórico de las lenguas e indirectamente de las personas que las hablan; la clasificación somática registra las relaciones de sangre de grupos de personas y, por lo tanto, traza otra fase de su historia; mientras que la clasificación cultural registra eventos históricos de otro carácter: la difusión de la cultura de un pueblo a otro y la absorción de una cultura por otra. Así, quedó claro que las clasificaciones intentadas eran expresiones de datos históricos relacionados con la historia no escrita de razas y pueblos, y registraban su descendencia, mezcla de sangre, cambios de lengua y desarrollo de la cultura. Los intentos de clasificaciones generalizadas basadas en estos

métodos solo pueden reclamar validez para el grupo de fenómenos al que se aplica el método. No debe esperarse una concordancia de sus resultados, es decir, una asociación original entre tipo somático, lengua y cultura. Por lo tanto, la visión histórica de la antropología recibió apoyo de las luchas entre estos tres métodos de clasificación.

Hemos comentado anteriormente que el método evolutivo se basaba esencialmente en la observación de la similitud de los rasgos culturales en todo el mundo. Por un lado, se asumía que dicha similitud demostraba una evolución regular y uniforme de la cultura. Por otro lado, se asumía que representaba la idea elemental que surge por necesidad en la mente humana y que no puede analizarse, o bien, la forma más antigua que se conserva del pensamiento humano.

El significado de estas ideas elementales o la controversia sobre los rasgos universales de la cultura ha cobrado relevancia debido a la prolongada controversia entre la teoría de su origen independiente y la de su transmisión de una parte del mundo a otra. Esta lucha comenzó incluso antes del nacimiento de la antropología moderna, con la disputa entre la teoría de Grimm[14] sobre el origen y la historia de los mitos y la prueba de Benfey[15] sobre las transmisiones, basada en sus eruditas investigaciones sobre la historia literaria de los cuentos. Aún continúa. Por un lado, hay investigadores que descartarían por completo la consideración de la transmisión, que la consideran improbable y consideran irrelevante la supuesta prueba, y que atribuyen la similitud de los rasgos culturales por completo a la unidad psíquica de la humanidad y a la reacción uniforme de la mente humana ante el mismo estímulo. Un extremista en

14 Grimm, Jacob. 1875. *Deutsche Mythologie*. Edited by Harrwitz und Gossmann. Berlin: Ferd. Dümmlers verlagsbuchhandlung. https://archive.org/details/deutschemytholo01meyegoog/page/n6/mode/2up.

15 Benfey, Theodor. 1859. *Pantschatantra: Fünf Bücher Indischer Fabeln, Märchen Und Erzaählungen*. Leipzig: F.A. Brockhaus. https://archive.org/details/pantschatantraf01benfgoog/page/n9/mode/2up.

esta dirección fue el difunto Daniel G. Brinton[16]. Por otro lado, Friedrich Ratzel[17], cuya reciente pérdida lamentamos, se inclinaba decididamente a la opinión de que toda similitud de rasgos culturales debe explicarse por transmisión, sin importar cuán distantes sean las regiones en las que se encuentren. En comparación con estas dos perspectivas, la tercera, mencionada anteriormente, representada por Gerland, a saber, que dichos rasgos culturales son vestigios o supervivencias de las primeras etapas de una cultura humana generalizada, ha encontrado pocos partidarios.

Es evidente que esta cuestión fundamental no puede resolverse mediante el análisis continuo de hechos generales, ya que las diversas explicaciones son lógicamente igualmente probables. Se requiere una investigación real de la historia individual de tales costumbres para descubrir las causas de su distribución actual.

Es aquí donde se deben mencionar los estudios sobre folclore, que han suscitado considerable interés en los últimos tiempos y que deben considerarse una rama de la investigación antropológica. A partir de registros de curiosas supersticiones y costumbres, así como de cuentos populares, el folclore se ha convertido en la ciencia de todas las manifestaciones de la vida popular. Los folcloristas se ocupan principalmente del folclore europeo, complementando así el material recopilado por los antropólogos en países extranjeros. Los teóricos del folclore también se dividen en dos bandos: los partidarios de la teoría psicológica y los de la teoría histórica. En Inglaterra, la primera predomina, mientras que en el continente la teoría histórica parece estar ganando terreno. La identidad del contenido del folclore en toda Europa parece ser un hecho estable-

16 Brinton, Daniel Garrison. 1901. *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America.* New York: N D C Hodges. https://archive.org/details/americanraceling00brinrich/page/n7/mode/2up.

17 Ratzel, Friedrich. 1899. *Anthropogeographie*. Edited by Albrecht Penck. Vol. 2. Stuttgart: J. Engelhorn. https://archive.org/details/bub_gb_kGITAAAAYAAJ/page/n5/mode/2up.

cido. Para unos, la aparición de estas formas de folclore parece deberse en parte a la necesidad psíquica y en parte a la supervivencia de costumbres y creencias anteriores. Para otros, parece deber su origen a la difusión de ideas por todo el continente, que, al menos en parte, puede ir seguida de evidencia literaria.

Sea cual sea la solución que se dé a esta controversia, tanto en el folclore como en la antropología, es evidente que debe conducir a investigaciones históricas detalladas, mediante las cuales se puedan resolver problemas concretos, y que además conducirá a investigaciones psicológicas sobre las condiciones de transmisión, adaptación e invención. Así, esta controversia nos llevará más allá de los límites establecidos por la teoría de las ideas elementales y por la de un sistema único de evolución de la civilización.

Otro aspecto de las teorías aquí analizadas merece especial mención. Me refiero a la suposición de una «psicología popular» (*Volkerpsychologie*) como algo distinto de la psicología individual. La psicología popular se ocupa de las acciones psíquicas que ocurren en cada individuo como unidad social, y la psicología del individuo debe interpretarse con base en los datos de una psicología social, ya que cada individuo puede pensar, sentir y actuar solo como miembro del grupo social al que pertenece. El desarrollo del lenguaje y todos los fenómenos étnicos se han abordado, por lo tanto, desde la perspectiva de una psicología social, y se ha prestado especial atención a las influencias subconscientes que influyen en las multitudes y masas de personas, y a los procesos de imita-

ción. Menciono a Steinthal[18], Wundt[19], Baldwin[20], Tarde[21] y Stoll[22], entre quienes han dedicado sus energías a estos y otros problemas afines. A pesar de sus esfuerzos, y los de varios sociólogos y geógrafos, la relación entre la «psicología popular» y la psicología individual no se ha dilucidado satisfactoriamente.

Ahora abordaremos la historia reciente de la somatología. El punto de vista histórico también provocó profundos cambios en esta rama de la antropología. En lugar de la clasificación, la evolución de los tipos humanos se convirtió en el principal objeto de investigación. Las cuestiones del lugar del hombre en la naturaleza y de la evolución de las razas y tipos humanos cobraron protagonismo. Los métodos morfológicos y embriológicos desarrollados por los biólogos se aplicaron a la especie humana, y los nuevos esfuerzos se dirigieron al descubrimiento del predecesor del hombre, a su posición en la serie animal y a las evidencias sobre la dirección en la que se desarrolla la especie. Basta mencionar a Huxley[23] y Wiedersheim[24] para caracterizar la tendencia de estas investigaciones.

---

18 Steinthal, Heymann. 1864. *Philologie, Geschichte Und Psychologie in Ihren Gegenseitigen* Beziehungen: Ein Vortrag Gehalten in Der Versammlung Der Philologen Zu Meissen 1863 in Erweiternder Überarbeitung. Berlin: F. Dümmler. https://catalog.hathitrust.org/Record/000916518.

19 Wundt, Wilhelm Max. 1897. *Grundriss Der Psychologie*. Leipzig: verlag von Wilhelm Engelmann. https://archive.org/details/GrundrissDerPsychologie.

20 Baldwin, J M. 1895. *Mental Development in the Child and the Race: Methods and Processes*. Macmillan. https://books.google.com.ec/books?id=5mSYA8k0lowC.

21 Tarde, Gabriel. 1890. *Les Lois de L'imitation: Étude Sociologique*. Paris: Félix Alcan. http://www.archive.org/details/lesloisdelimitat00tard.

22 Stoll, O. 1908. *Das Geschlechtsleben in Der Völkerpsychologie*. Verlag von Veit & Comp. https://archive.org/details/suggestionundhy00stolgoog/page/n7/mode/2up.

23 Huxley, T H. 1870. "On the Geographical Distribution of the Chief Modifications of Mankind." *The Journal of the Ethnological Society of London* (1869-1870) 2 (4): 404–12. https://doi.org/10.2307/3014371.

24 Wiedersheim, Robert. 1895. *The Structure of Man an Index to His Past History*. London: Macmillan and co. https://www.biodiversitylibrary.org/item/73816.

Sin embargo, en un aspecto, el estudio de la especie humana difiere del de las series animales. Ya afirmé que las ligeras diferencias entre tipos, importantes para el antropólogo, habían llevado a la sustitución del método verbal o cualitativo por la descripción cuantitativa métrica. El estudio de los efectos de la selección natural, del entorno y de la herencia, aplicados al hombre, hizo necesaria la elaboración de estos métodos. Nuestro interés por las ligeras diferencias es mucho mayor en el hombre que en los animales o las plantas, que aquí se percibieron por primera vez las necesidades de precisión cuantitativa. Le debemos a Francis Galton[25] el desarrollo de los métodos del estudio cuantitativo de las variedades del hombre y la extensión de su estudio desde el campo de la anatomía al de la fisiología y la psicología experimental. Sus investigaciones fueron ampliadas y sistematizadas por Karl Pearson[26], en cuyas manos la cuestión que originalmente era la del tratamiento preciso del problema biológico de la antropología ha superado sus límites originales y se ha convertido en un método biológico general para el estudio de los caracteres y del desarrollo de las variedades.

Podemos resumir ahora los problemas fundamentales que dan a la antropología su carácter actual. En la rama biológica, tenemos el problema de la evolución morfológica del hombre y el del desarrollo de variedades. Inseparable de estas cuestiones es también la correlación entre caracteres somáticos y mentales, que tiene un interés tanto práctico como teórico. En la antropología psicológica, las cuestiones importantes son el descubrimiento de un sistema de evolución de la cultura y el estudio de las

---

25 Galton, Francis. 1889. Natural Inheritance. London: Macmillan and co. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.221860/page/n5/mode/2up.

26 Pearson, Karl, and Olaus Magnus Friedrich Erdmann Henrici. 1997. “VII. Mathematical Contributions to the Theory of Evolution.—III. Regression, Heredity, and Panmixia.” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Series A, Containing Papers of a Mathematical or Physical Character 187 (January): 253–318. https://doi.org/10.1098/rsta.1896.0007.

modificaciones de rasgos generales simples bajo la influencia de diferentes geografías y condiciones socioeconómicas, la cuestión de la transmisión y el origen espontáneo, y la de la psicología popular frente a la psicología individual. Cabe aclarar que esta enumeración no es exhaustiva, sino que incluye solo algunos de los puntos de vista más importantes que ocupan la mente de los investigadores.

El trabajo de los estudiantes que se dedican a recopilar el material con el que se construirá esta historia de la humanidad está profundamente influenciado por estos problemas. Sería vano intentar ofrecer, aunque fuera un breve repaso, de lo que ha logrado el modesto recopilador de datos, de cómo sus esfuerzos han abarcado los rincones más remotos del mundo y de cómo ha intentado descubrir e interpretar los vestigios dejados por las razas del pasado.

Creo que podemos decir, sin injusticia, que su trabajo está dirigido principalmente a la explicación de problemas especiales que derivan su principal interés de un amor personal por la cuestión particular y un ardiente deseo de disipar su oscuridad y presentar su panorama con claridad. Sin embargo, el observador bien formado y verdaderamente científico siempre estará al tanto de las relaciones generales de su problema específico y se verá influenciado en su tratamiento por las discusiones teóricas generales de su época. Cabe señalar con pesar que el número de observadores antropológicos con una comprensión suficiente de los problemas actuales es reducido. Aun así, su número ha aumentado considerablemente durante los últimos veinte años y, en consecuencia, se observa una mejora constante en la fiabilidad y la exhaustividad de las observaciones disponibles.

Cabe mencionar uno o dos aspectos de la investigación del antropólogo de campo. Los estudios en arqueología prehistórica han recibido un impulso duradero gracias a las discusiones sobre la evolución de la humanidad y la cultura humana. Dos grandes problemas han ocupado la atención de los arqueólogos: el origen y la primera aparición de la raza

humana, y la secuencia histórica de las razas y los tipos de cultura. Para el arqueólogo, la determinación del orden cronológico es importante. La determinación del período geológico en el que apareció el hombre, el orden cronológico de la relación de los primeros tipos de hombre con sus sucesores posteriores, la secuencia de tipos de cultura determinada por los artefactos de cada período y las determinaciones aproximadas del tiempo absoluto al que pertenecen estos restos son los problemas fundamentales que aborda la arqueología. Los resultados obtenidos tienen una relación inmediata con la cuestión general de la evolución de la cultura, ya que el objetivo ideal de la arqueología coincide prácticamente con este problema general, cuya solución debería estar contenida en el conocimiento del desarrollo cronológico de la cultura. Por supuesto, en muchos casos la cuestión cronológica no puede responderse y, en ese caso, las observaciones arqueológicas simplemente se equiparan a las observaciones etnológicas de los pueblos primitivos.

El trabajo de campo de los etnólogos se ha visto influenciado en diversas direcciones por las discusiones teóricas de los antropólogos. No es necesario insistir en que el alcance de la investigación etnológica se ha vuelto más amplio y exhaustivo al considerar con mayor profundidad que antes toda la gama de fenómenos culturales. Más interesante aún es el estímulo que se ha dado a la observación histórica y psicológica. Por un lado, la teoría de la transmisión ha inducido a los investigadores a rastrear con cuidado la distribución y la historia de las costumbres y creencias para determinar empíricamente si son creaciones espontáneas o si son préstamos y adaptaciones. Por otro lado, las condiciones psíquicas que acompañan a los diversos tipos de cultura han recibido una atención más cuidadosa.

Estos detallados estudios arqueológicos y etnológicos han retrocedido en las teorías de la antropología. El gran sistema de la evolución de la cultura, válido para toda la humanidad, está perdiendo gran parte de su verosimilitud. En lugar de una simple línea de evolución, aparece una

multiplicidad de líneas convergentes y divergentes, difíciles de integrar en un solo sistema. En lugar de uniformidad, la característica más llamativa parece ser la diversidad. Por otro lado, ciertos hechos psíquicos generales parecen hacerse perceptibles, lo que promete conectar la psicología popular con la psicología individual. La tendencia de este desarrollo es familiar para quienes estudian la historia de otras ciencias, como la geología y la biología. Las brillantes teorías, en las que toda la gama de problemas de una ciencia parece simple y fácilmente explorable, siempre han precedido a los períodos de constante trabajo empírico que hacen necesaria una revisión completa de las teorías originales y conducen, a través de un período de incertidumbre, a un enfoque más estrictamente inductivo de los problemas fundamentales. Lo mismo ocurre con la antropología. Más tarde que las ciencias más antiguas, ha superado el período de sistematización y ahora está entrando en la revisión empírica de sus teorías.

Nuestro esbozo de la historia de las tendencias predominantes en antropología estaría incompleto sin algunas observaciones sobre los hombres que la han convertido en lo que es. Lo dicho anteriormente demuestra claramente que difícilmente existe una ciencia con métodos tan variados como la antropología. Sus problemas han sido abordados por biólogos, lingüistas, geógrafos, psicólogos, historiadores y filósofos. Hasta hace diez años no contábamos con antropólogos de formación, pero los estudiantes se inclinaron hacia la investigación antropológica desde todas las ciencias que he mencionado aquí y quizás desde otras. Para muchos, fue el interés suscitado por un problema específico, no consideraciones teóricas, lo que decidió su rumbo. Otros se sintieron atraídos por un interés general en la evolución de la humanidad. Los mejores entre ellos fueron paulatinamente permeados por el espíritu fundamental de la investigación antropológica, que consiste en la apreciación de la necesidad de estudiar todas las formas de la cultura humana, porque sólo la variedad de sus formas puede arrojar luz sobre

la historia de su desarrollo, pasado y futuro, y que hace incluso a la tribu más pobre, al criminal degradado y al degenerado físico dignos de un estudio atento, porque las expresiones de su vida mental, no menos que su apariencia física, pueden arrojar luz sobre la historia de la humanidad.

Incluso ahora, el origen multifacético de una antropología se refleja en la multiplicidad de sus métodos. El historiador o el economista político que entra en contacto con problemas antropológicos no puede seguir los métodos del biólogo o del lingüista. Tampoco puede el antropólogo de nuestro período satisfacer las demandas de información de todos aquellos que puedan necesitar datos antropológicos. Casi podría parecer que la versatilidad que se le exige limitará su utilidad como científico minucioso. Sin embargo, la solución de esta dificultad no está lejos. Hemos visto que gran parte del dominio de la antropología se ha desarrollado mediante la aplicación del nuevo punto de vista histórico a las ciencias mentales. Para quienes se ocupan de este grupo de problemas, el conocimiento antropológico será indispensable. Aunque el punto de vista antropológico puede impregnar el tratamiento de una rama científica más antigua y ayudar a desarrollar nuevos puntos de vista, la ayuda que la antropología le presta no destruye la independencia de la ciencia más antigua que, a lo largo de su historia, ha desarrollado sus propios objetivos y métodos. Conscientes de la influencia vigorizante de nuestro punto de vista y de la grandeza de una ciencia única y abarcadora del hombre, los antropólogos entusiastas pueden proclamar el dominio de la antropología sobre ciencias más antiguas que han alcanzado donde nosotros aún luchamos con los métodos, que han construido estructuras nobles donde reina el caos entre nosotros; la tendencia del desarrollo apunta en otra dirección, en la continuación de cada ciencia por sí misma, asistida, donde sea posible, por métodos antropológicos. Las demandas prácticas de la antropología también exigen una definición y restricción de su campo de trabajo en lugar de una expansión constante.

El desarrollo histórico del trabajo de los antropólogos parece señalar claramente un ámbito de conocimiento que hasta ahora no ha sido abordado por ninguna otra ciencia. Se trata de la historia biológica de la humanidad en todas sus variantes; la lingüística aplicada a pueblos sin lenguas escritas; la etnología de pueblos sin registros históricos, y la arqueología prehistórica. Es cierto que estos límites se sobrepasan constantemente, pero el observador imparcial reconocerá que en todos los demás campos se requiere un conocimiento específico que la antropología general no puede proporcionar. El problema general de la evolución de la humanidad lo aborda ahora el investigador de tribus primitivas, ahora el estudioso de la historia de la civilización. Aún podemos reconocer en él el objetivo último de la antropología en el sentido más amplio del término, pero debemos entender que se alcanzará mediante la cooperación entre todas las ciencias de la mente y los esfuerzos del antropólogo.

El campo de investigación que se le ha otorgado a la antropología, en el sentido más estricto del término, es, incluso así, casi demasiado amplio, y hay indicios de su fragmentación. Los métodos biológicos, lingüísticos y etnológico-arqueológicos son tan distintos que, en general, una misma persona no será igualmente competente en todos ellos. Se acerca rápidamente el momento en que la rama biológica de la antropología finalmente se separará del resto y pasará a formar parte de la biología. Esto parece necesario, ya que todos los problemas relacionados con el efecto del entorno geográfico y social y aquellos problemas relacionados con la herencia son principalmente de carácter biológico. El antropólogo general puede plantear problemas, pero el biólogo los resolverá. Casi igualmente convincentes son las razones que impulsan a separar el trabajo puramente lingüístico del trabajo etnológico. Creo que no está lejos el momento en que la antropología pura y simple se ocupe únicamente de las costumbres y creencias de las personas menos civilizadas, y en que la lingüística y la biología continúen y desarrollen el trabajo que estamos realizando. Lo hace ahora porque a nadie más

le interesa. Sin embargo, siempre debemos exigir que el antropólogo que realiza investigación de campo esté familiarizado con los principios de estos tres métodos, ya que todos son necesarios para la investigación de sus problemas. No menos debemos exigirle que tenga un conocimiento sólido de los resultados generales del método antropológico aplicado por diversas ciencias. Solo esto le dará a su trabajo esa perspectiva histórica que constituye su mayor valor científico.

Una última palabra sobre el valor que el método antropológico está adquiriendo en el sistema general de nuestra cultura y educación. No pretendo referirme a su valor práctico para quienes tratan con razas extranjeras o cuestiones nacionales. De mayor importancia educativa es su capacidad para hacernos comprender las raíces de las que surgió nuestra civilización, que nos inculca el valor relativo de todas las formas de cultura y, por lo tanto, sirve como freno a una valoración exagerada del punto de vista de nuestra propia época, que tendemos a considerar el objetivo último de la evolución humana, privándonos así de los beneficios que se derivan de las enseñanzas de otras culturas e impidiendo una crítica objetiva de nuestro propio trabajo.

Bibliografía

Discurso pronunciado durante el *International Congress of Arts and Sciences*, Saint Louis, Estados Unidos, septiembre de 1904.

Boas, Franz. "*The History of Anthropology*" Science, octubre de 1904, Nueva Serie, Vol. 20, No. 512 (21 de octubre de 1904), págs. 513-524 Publicado por: *American Association for the Advancement of Science*. https://www.jstor.org/stable/1631123

La importancia etnológica de las doctrinas esotéricas

The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines

En los últimos años, el estudio de las enseñanzas esotéricas que se encuentran en la sociedad tribal americana se ha convertido en uno de los temas de investigación favoritos de los etnólogos. El significado simbólico de los ritos complejos y las visiones filosóficas de la naturaleza que revelan nos han sorprendido, sugiriendo un mayor desarrollo de la cultura india de lo que habitualmente se supone. El estudio de estas doctrinas transmite la impresión de que el razonamiento del indio es profundo, sus emociones profundas y sus ideales éticos de alta calidad.

Parece que vale la pena considerar brevemente las condiciones bajo las cuales pudieron haberse desarrollado estas doctrinas esotéricas. Se sugieren dos teorías sobre su origen: la doctrina esotérica puede haberse originado entre un grupo social selecto, y la doctrina exotérica puede representar aquella parte de ella que se filtró y se hizo conocida, o

se dio a conocer, al resto de la comunidad; Pero también puede ser que la doctrina esotérica se desarrollara entre un grupo social selecto a partir de las creencias actuales de la tribu.

A mi juicio, la segunda teoría es la más plausible, principalmente porque los contenidos de las enseñanzas entre las diferentes tribus suelen ser similares, por mucho que difieran los sistemas. Casi todos los rituales que son la expresión externa de las doctrinas esotéricas parecen ser antiguos, y muchos probablemente han existido, casi en su forma actual, durante períodos considerables. Sin embargo, hay amplia evidencia de frecuentes préstamos y cambios de ritos sagrados. Algunos ejemplos son la Danza del Sol, varias formas de la Danza Fantasma y las ceremonias del Mescal[1]. La señorita Fletcher[2]· ha llamado la atención sobre el hecho de que los rituales Pawnee han influido en el desarrollo de los ritos de muchas tribus de las llanuras. Podría añadir ejemplos similares de la costa del Pacífico, como la transmisión de rituales kwakiutl a tribus vecinas.

También hay abundantes pruebas que demuestran que las mitologías de todas las tribus, a pesar del carácter sagrado de algunos de los mitos, contienen muchos elementos que pueden demostrarse como de origen extranjero. Parece muy probable que en el pasado prevalecieran condiciones similares, porque la amplia distribución de muchas características culturales sólo puede entenderse como el efecto de un proceso largo y continuo de préstamo y difusión.

Dado que la enseñanza esotérica se refiere a los rituales y a menudo se basa en gran medida en concepciones mitológicas, parece plausible que se haya desarrollado como un intento más o menos consciente de

---

1 Traducido de "*the Mescal ceremonials*". Probablemente se refiera a ceremonias con el uso de la planta "mescal bean", *Dermatophyllum secundiflorum*, la cual no tiene relación con el peyote comúnmente llamado "*mescal button*" ni la bebida destilada "mezcal".
2 Fletcher, Alice C. 1904. *The Hako : A Pawnee Ceremony*. New York: U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/cu31924104093756/page/n6/mode/1up.

sistematizar la masa heterogénea de creencias y prácticas vigentes en la tribu. Siempre que un determinado ceremonial llegaba a ser puesto a cargo de un pequeño grupo social, eran. Ya fueran jefes, sacerdotes o simplemente hombres de influencia, las condiciones debieron ser favorables para el desarrollo de una doctrina esotérica. Los pensamientos de los hombres encargados de la observancia de los ritos sagrados debieron de centrarse en cuestiones filosóficas o religiosas, y parecería natural que en la sucesión de generaciones el carácter sagrado del rito creciera y su significado filosófico aumentara en profundidad.

Si esta visión es correcta, la doctrina esotérica debe haber evolucionado sobre la base de la cultura general de la tribu, y debe considerarse como un fenómeno secundario cuyo carácter depende de la doctrina exotérica.

La visión opuesta, de que la doctrina exotérica es una forma degenerada de enseñanza esotérica, no me parece igualmente plausible, porque presupone un sistema altamente complejo de acciones y opiniones que se originan espontáneamente en un grupo seleccionado de individuos. Es difícil imaginar cómo, en una sociedad tribal, pudieron prevalecer condiciones que hicieran posible tal desarrollo. Esta teoría parecería presuponer la ocurrencia de una decadencia general de la cultura. No hay ninguna razón que nos obligue a suponer que tal decadencia haya tenido lugar, aunque haya podido ocurrir en casos excepcionales. Si, por otra parte, asumimos que la doctrina esotérica se desarrolló a partir de creencias populares, no necesitamos suponer que las condiciones culturales sean materialmente diferentes de las que existen en la actualidad. Es bastante evidente que la doctrina esotérica, una vez establecida, influyó, a su vez, en la creencia popular y que, por tanto, existe una interrelación mutua y probablemente inextricable entre las dos doctrinas.

Si estas consideraciones son correctas, entonces la doctrina esotérica debe ser considerada, en gran medida, como producto del pensamiento individual. Expresa la reacción de las mejores mentes de la comunidad sobre el entorno cultural general. Su intención es sistema-

tizar los conocimientos que sustentan la cultura de la comunidad. En otras palabras, esta doctrina debe ser tratada como cualquier otro sistema de filosofía, y su estudio tiene los mismos objetivos que el estudio de la historia de la filosofía.

Dos características de la doctrina esotérica son bastante llamativas: La primera es que en el fondo de cada doctrina parece haber una cierta línea de pensamiento que se aplica a todo el dominio del conocimiento y que da a toda la doctrina su carácter esencial. Esta línea de pensamiento depende del carácter general de la cultura de la tribu, pero sin embargo tiene un alto grado de individualidad en cada tribu. La teoría del universo parece basarse en su aplicación esquemática. La segunda característica es que, a pesar de esta sistematización del conocimiento, siguen existiendo muchas ideas que no están coordinadas con el sistema general y que pueden estar totalmente en desacuerdo con él. En tales casos, la contradicción entre el esquema general y las ideas especiales a menudo escapa por completo a la atención de los filósofos nativos. Este fenómeno es bastante análogo a las características bien conocidas de los sistemas filosóficos que llevan el sello del pensamiento de su tiempo. El filósofo no analiza cada una de las conclusiones, sino que adopta inconscientemente gran parte del pensamiento actual de su entorno ya preparado.

Las teorías sobre el origen de la doctrina esotérica pueden probarse o refutarse mediante un estudio cuidadoso de sus relaciones con las creencias populares y las doctrinas esotéricas que se encuentran entre las tribus vecinas. Es evidente que el material necesario para la solución del problema incluye tanto la enseñanza esotérica como las formas populares de creencia.

Lo dicho anteriormente muestra que para el etnólogo el problema de la génesis de la exotería no es menos importante que el del esoterismo. Cualquiera que sea el modo como consideremos el origen de este último, hay que admitir que es la expresión del pensamiento de una mente excepcional. No es la expresión del pensamiento de las masas. La etno-

logía, sin embargo, no se ocupa del hombre excepcional; Se ocupa de las masas y de las formas características de sus pensamientos. Los extremos de las formas de pensamiento de las mentes más desarrolladas y de las más bajas de la comunidad sólo tienen interés como variedades especiales y en la medida en que influyen en el desarrollo ulterior del pensamiento del pueblo. Puede decirse, por tanto, que la doctrina exotérica es el fenómeno étnico más general, cuya investigación constituye una base necesaria para el estudio de los problemas de la enseñanza esotérica.

Es evidente, por tanto, que en nuestro estudio de la vida india no debemos buscar únicamente la forma más elevada de pensamiento, que es la que sostiene el sacerdote, el jefe, el líder. Por interesante y atractivo que sea este campo de investigación, sólo complementa el estudio de los pensamientos, la vida emocional y los estándares éticos de la gente común, cuyos intereses se centran en otros campos del pensamiento y de la cual la clase selecta forma sólo un tipo especial.

Se han necesitado muchos años para que el estudio de la cultura de los pueblos civilizados se ampliara hasta abarcar no sólo las actividades de los grandes, sino también la vida cotidiana de las masas. La apreciación de que las acciones de cada individuo tienen sus raíces en la sociedad en que vive se ha desarrollado sólo recientemente y ha conducido al estudio intensivo del folclore y las costumbres populares que es característico de nuestros tiempos. Parece curioso que, a medida que aumenta el conocimiento de las formas más complejas de la cultura india, parezcamos estar perdiendo interés en la creencia popular; que busquemos el verdadero significado interior de las costumbres entre unos pocos selectos y nos inclinemos a considerar superficial el estudio de las ideas e ideales más simples y crudos de la gente común. Si es cierto que para una comprensión completa de la sociedad civilizada es necesario el conocimiento de la mente popular, es doblemente cierto en las formas más primitivas de sociedad, donde el aislamiento de los

grupos sociales es muy leve y donde cada individuo está conectado por mil lazos con la mayoría de los miembros de la tribu a la que pertenece.

Lejos de mí está el menospreciar la importancia de los estudios de las filosofías desarrolladas por la mente india. Sólo no perdamos de vista su íntima relación con las creencias populares, la necesidad de estudiarlas en conexión una con otra y el error que cometeríamos si consideráramos la doctrina esotérica y todo el sistema de pensamiento y de ideal ético que representa, como la única forma verdadera de la vida interior del indio.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1902. “The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines.” Science 16 (413): 872–74. https://doi.org/10.1126/science.16.413.872.

Referencias

Fletcher, Alice C. 1904. *The Hako : A Pawnee Ceremony*. New York: U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/cu31924104093756/page/n6/mode/1up.

La influencia del medio ambiente en el desarrollo

The Influence of Environment upon Development

Durante los últimos diez años he llevado a cabo una serie de investigaciones sobre las influencias relativas de la herencia y el medio ambiente sobre los tipos humanos. En general, los resultados muestran que cada tipo hereditario puede considerarse estable sólo en un entorno estable y que, con el cambio de entorno, muchos de los rasgos característicos del organismo sufren cambios. Estos resultados fueron corroborados posteriormente por investigaciones sobre inmigrantes en Boston y, en ciertos aspectos, también por las observaciones del Dr. Hrdlicka sobre estadounidenses cuyos antepasados residieron en este continente durante varias generaciones.

Desde las investigaciones de Gould y Baxter sobre los soldados alistados durante la Guerra de la Rebelión y desde las investigaciones de Bowditch sobre los niños de las escuelas de Boston, se sabe que la masa

del cuerpo difiere no sólo según la descendencia, sino también según la posición social del niño. Los hijos de los pobres no son tan altos como los hijos de los ricos. Sin embargo, nunca hemos podido establecer con certeza si los niños que son pequeños para su edad también serán pequeños cuando sean adultos o si durante el período de la adolescencia se produce un crecimiento compensatorio. He demostrado en investigaciones anteriores que los niños con retraso mental tendrán en el futuro un crecimiento mucho más rápido que los niños que tienen un crecimiento acelerado en los primeros años de su vida. Esta observación ha sido confirmada por un estudio del material que puse a disposición del Dr. Wissler. En aquel momento, sin embargo, no estábamos en condiciones de extender estas observaciones a la etapa adulta.

Gracias a la cortesía del Sr. Wilson Farrand, director de la Academia de Newark, he podido recopilar observaciones de aproximadamente ciento veinte individuos cuyas medidas se extienden desde el undécimo año hasta la vida adulta. El estudio de esta serie demuestra de forma concluyente que a partir de los once años un niño bajo también será bajo de promedio cuando sea adulto, mientras que un niño alto será alto cuando sea adulto. Sin embargo, el incremento absoluto para un niño bajo, a partir de los once años, es considerablemente mayor que el incremento total para un niño alto de la misma edad, de modo que la observancia anterior puede extenderse a todo el período de crecimiento. Parece probable que la relación entre la estatura inicial y el incremento sea mucho más leve en los primeros años, pero no hay material disponible relacionado con esta cuestión. Un estudio más detallado de la relación entre el incremento y la estatura muestra que el incremento no puede representarse como proporcional a la desviación de la estatura respecto de la norma, sino que prevalece una relación más compleja. 'Esto se debe evidentemente a que a una edad dada hay, entre los individuos bajos, un número considerable de personas con desarrollo retardado y que el número de estos retrasados disminuye rápidamente con el aumento de

la estatura, de modo que entre los niños altos de una edad dada prevalecen los de desarrollo acelerado. Dado que los incrementos de estatura desde los diez años hasta la etapa adulta no pueden expresarse mediante una ecuación lineal dependiente de la edad, se deduce que la correlación entre el incremento y la estatura adulta en función de la estatura inicial tampoco puede expresarse mediante una ecuación lineal.

En otras palabras, tenemos que considerar dos factores. Por una parte, está el efecto del retraso y la aceleración, que es más prominente en los niños de estatura baja y alta respectivamente, y que da como resultado un alto incremento para los niños bajos y un bajo incremento para los niños altos, y por otra parte, está el efecto de la estatura hereditaria, que da como resultado un bajo incremento para los niños bajos de tasa de desarrollo normal y un alto incremento para los niños altos de tasa de desarrollo normal.

Sería irrazonable suponer que entre los individuos que por herencia llegarían a ser altos, hubiera sólo unos pocos que serían retrasados; ya que las causas del retraso están presentes en todo el grupo socialmente uniforme que se ha estudiado. Los niños son todos hijos de padres acomodados, están bien alimentados y viven en un país bastante abierto y asisten a una escuela en la que se cuida esmeradamente su salud. El retraso debe deberse, por tanto, en parte a una determinación hereditaria del período de desarrollo; en parte a condiciones patológicas o semipatológicas individuales, que probablemente no dependan de la estatura hereditaria. Si encontramos, pues, que los individuos que son bajos de edad adulta muestran, a partir de los once y doce años, un grado considerable de retraso, esto sólo puede explicarse por el hecho de que dicho retraso tiene un efecto permanente sobre el desarrollo de la mayor parte del cuerpo. Considerando estas condiciones debemos concluir que la pérdida de estatura debido al retraso en la primera infancia no se compensa durante el período de la adolescencia. En otras

palabras, que la estatura final es un efecto de causas tanto hereditarias como ambientales.

He investigado la misma cuestión con un tipo diferente de material. Tuve la oportunidad de examinar una gran serie de niños judíos en la ciudad de Nueva York que vivían en condiciones diferentes. Un grupo estaba formado por estudiantes de una escuela privada, hijos de padres adinerados; el segundo vivía en condiciones familiares normales en el *East Side* de la ciudad de Nueva York; El tercer grupo estaba formado por niños internados bajo el cuidado de organizaciones benéficas; El cuarto grupo fue ubicado en una institución educativa en campo abierto y organizado según el sistema de cabañas, siendo ubicados en casas en grupos de treinta por casa. El quinto grupo estaba formado por niños que fueron criados en grandes instituciones situadas en la ciudad, cada una de las cuales albergaba a más de mil niños. Una comparación de los niños de la escuela privada con todos los demás grupos puso de manifiesto diferencias muy grandes. No he podido obtener material adecuado que cubra todo el período de crecimiento, pero entre los once y los trece años las diferencias tanto entre machos como entre hembras son realmente muy considerables. A juzgar por las observaciones realizadas por Jacobs en Londres, es seguro asumir que estas diferencias continuarían hasta la etapa adulta.

En los grupos de niños bajo cuidado público se disponía de registros continuos y una comparación de las mediciones de las distintas series de niños medidos en la fecha de compromiso con el cuidado público mostró que esta serie y la de los niños en hogares normales del *East Side* son estrictamente comparables. La estatura y el peso de los individuos internados en una gran institución, en una institución administrada según el sistema de casas de campo y los ubicados en familias bajo el cuidado de organizaciones de caridad, igualaban el desarrollo de los niños normales del *East Side*. Sin embargo, cuando se examinó el desarrollo de los niños de cada grupo, se encontró que los niños

institucionalizados se quedaban regularmente atrás. No hay duda de que las condiciones generales de nutrición en las grandes instituciones son tan buenas como se puede esperar, pero toda la atmósfera institucional tiene el efecto de retrasar el desarrollo. El examen de adultos que pasaron por los asilos mostró un efecto similar. La estatura media de los hombres y mujeres adultos pertenecientes a este grupo es de unos dos centímetros. menos que la de los individuos normales en el *East Side*. Los resultados obtenidos en una institución gestionada según el sistema cottage son más favorables. Si bien la estatura y el peso promedio no son del todo normales, las diferencias son muy leves. Los niños alojados en familias son en todos los aspectos comparables a los niños judíos normales en las familias del *East Side*. Hay sólo una excepción a esta regla. Los niños que son excluidos de una de las instituciones mencionadas y que son alojados en familias tienen un desarrollo considerablemente menos favorable que los niños institucionalizados. Esto, sin embargo, se debe obviamente al método de selección, ya que la institución en cuestión sólo admite a niños con sospechas de patología.

Me interesó la cuestión de si las diferencias en el desarrollo se deben a un retraso fisiológico y, en parte por esta razón, en parte debido a nuestra falta de conocimiento de las condiciones de la dentición, recopilé datos extensos sobre la erupción de los dientes entre los niños aquí mencionados. Las observaciones fueron realizadas por el Dr. Milo Hellman, a cuyo interés en la investigación le estoy enormemente agradecido. Ya he calculado anteriormente, a partir de los datos disponibles, cuál parece ser el momento de erupción más probable para los diferentes dientes. En 1915 recogí material similar en Puerto Rico que fue elaborado por el señor Leslie Spier. Otros materiales fueron puestos a mi disposición por el Dr. Carl Roese de Dresde, cuyas investigaciones sobre la relación entre la forma antropológica y el estado de los dientes son de importancia fundamental, y finalmente utilicé una gran serie de moldes encontrados en los consultorios de ortodontistas, serie por la que estoy agradecido

a los buenos oficios del Dr. Hellman. La serie anteriormente publicada por mí sugería que la diferencia de período que caracteriza el desarrollo de los dos sexos, no se encuentra en el desarrollo de los dientes. Como he señalado antes, el desarrollo de la cabeza muestra que alrededor del quinto año se produce una diferencia sexual de aproximadamente un año y medio en la tasa de desarrollo fisiológico, y sabemos que esta diferencia aumenta a un poco más de dos años en el momento de la madurez. El momento de la erupción de los caninos permanentes y de los premolares es entre el décimo y undécimo año. Durante este tiempo la diferencia normal en cuanto al desarrollo fisiológico entre los dos sexos es de aproximadamente un año y medio, quizás un poco más. En cuanto a los dientes, sin embargo, obtenemos una diferencia de menos de un cuarto de año, lo que muestra claramente que la dentición de los machos y de las hembras debe poseer características sexuales secundarias definidas. Un examen del tamaño de los dientes no revela diferencias muy llamativas. E. Mühlreiter[1] en sus investigaciones sobre los dientes, ha sugerido que existen diferencias características en la forma. Sin embargo, serán necesarias más investigaciones para demostrar si la diferencia fisiológica en el desarrollo va acompañada de una diferencia morfológica en la forma.

Yo esperaba que, si hubiera retraso físico, encontraríamos entre los hijos de los ricos un desarrollo temprano de los dientes permanentes y entre los hijos de los pobres, un desarrollo más tardío. Sin embargo, se encontró exactamente lo contrario. La erupción de los dientes permanentes en los niños institucionalizados mostró una aceleración de aproximadamente ocho meses. Creo que este fenómeno desconcertante puede explicarse por el hecho de que en el cuidado dental de los niños institucio-

1 * (Anatomic des human Teeth, Leipzig 1891, pp. 128, 129)

Mühlreiter, E. 1891. *Anatomie Des Menschlichen Gebisses, Mit Besonderer Rücksicht Auf Die Bedürfnisse Der Zahnersatzkunde*. Leipzig: Verlag von Arthur Felix. https://www.biodiversitylibrary.org/item/97196#page/5/mode/1up.

nales hay una fuerte tendencia a extraer los dientes deciduos tan pronto como muestran caries, y que la extracción de los dientes actúa como un estímulo para el desarrollo de los dientes permanentes. Es posible que las condiciones de Puerto Rico, donde también encontramos una erupción inusualmente temprana de los dientes permanentes combinada con un marcado retraso en el desarrollo de la estatura, puedan explicarse de manera similar; Es decir, por la caries precoz de los dientes deciduos que produce una pérdida prematura de los dientes. Todavía estoy investigando la erupción de los dientes deciduos en relación con el volumen del cuerpo y espero informar sobre este tema más adelante.

La evidencia que puede derivarse de un estudio de estatura y peso únicamente indica que el subdesarrollo de los niños en instituciones de caridad se debe al retraso mental.

En general, las observaciones presentadas aquí confirman la conclusión de que las condiciones ambientales juegan un papel importante en la determinación de la forma corporal del adulto. Es obvio, por tanto, que las explicaciones que sólo tienen en cuenta las causas hereditarias no pueden explicar satisfactoriamente los fenómenos observados. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a la estatura y el peso, que parecen extremadamente variables en las mismas líneas de descendencia, según las condiciones ambientales en que viven los individuos.

Bibliografía

Texto original

Boas, F. 1920. “The Influence of Environment upon Development.” Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 6 (8): 489–93. https://doi.org/10.1073/pnas.6.8.489.Leído ante la Academia, 27 de abril de 1920

Referencia

Mühlreiter, E. 1891. *Anatomie Des Menschlichen Gebisses, Mit Besonderer Rücksicht Auf Die Bedürfnisse Der Zahnersatzkunde*. Leipzig: Verlag von Arthur Felix. https://www.biodiversitylibrary.org/item/97196#page/5/mode/1up.

Las limitaciones del método comparativo de la antropología

The Limitations of the Comparative Method of Anthropology

La antropología moderna ha descubierto que la sociedad humana ha crecido y se ha desarrollado en todas partes de tal manera que sus formas, opiniones y acciones comparten muchos rasgos fundamentales. Este trascendental descubrimiento implica que existen leyes que rigen el desarrollo de la sociedad, que son aplicables tanto a nuestra sociedad como a las de épocas pasadas y tierras lejanas; que su conocimiento será un medio para comprender las causas que impulsan y retrasan la civilización; y que, guiados por este conocimiento, podemos esperar gobernar nuestras acciones de manera que se derive el mayor beneficio para la humanidad. Desde que este descubrimiento se formuló con claridad, la antropología ha comenzado a recibir esa generosa cuota de interés público

que se le negó mientras se creyó que solo podía registrar las curiosas costumbres y creencias de pueblos extranjeros; o, en el mejor de los casos, rastrear sus relaciones y, así, dilucidar las primeras migraciones de las razas humanas y las afinidades entre los pueblos.

Aunque los primeros investigadores concentraron su atención en este problema puramente histórico, ahora la situación ha cambiado por completo, de modo que incluso hay antropólogos que declaran que tales investigaciones pertenecen al historiador y que los estudios antropológicos deben limitarse a las investigaciones sobre las leyes que gobiernan el crecimiento de la sociedad.

Un cambio radical de método ha acompañado este cambio de perspectiva. Mientras que antes las identidades o similitudes culturales se consideraban prueba irrefutable de conexión histórica, o incluso de origen común, la nueva escuela se niega a considerarlas como tales, sino que las interpreta como resultados del funcionamiento uniforme de la mente humana. El más firme defensor de esta perspectiva en nuestro país, el Dr. D G Brinton[1], y en Alemania, la mayoría de los seguidores de Bastian, quienes en este aspecto van mucho más allá que el propio Bastian[2]. Otros, si bien no niegan la existencia de conexiones históricas, las consideran insignificantes en cuanto a resultados e importancia teórica en comparación con el funcionamiento de las leyes uniformes que rigen la mente humana. Esta es la opinión de la gran mayoría de los antropólogos vivos.

Esta visión moderna se basa en la observación de que los mismos fenómenos étnicos ocurren entre los pueblos más diversos o, como dice

---

1 Brinton, Daniel Garrison. 1891. *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America.* New York: N D C Hodges. https://archive.org/details/americanraceali01bringoog/page/n6/mode/2up.

2 Bastian, Adolf. 1895. *Ethnische Elementargedanken in Der Lehre Vom Menschen.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. https://archive.org/details/ethnische-elemen00bastgoog/page/n7/mode/2up.

Bastian, en la espantosa monotonía de las ideas fundamentales de la humanidad en todo el mundo. Las nociones metafísicas del hombre pueden reducirse a unos pocos tipos que son de distribución universal; lo mismo ocurre con las formas de sociedad, las leyes y las invenciones. Además, las ideas más intrincadas y aparentemente ilógicas y las costumbres más curiosas y complejas aparecen entre unas pocas tribus aquí y allá de tal manera que se excluye la suposición de un origen histórico común. Al estudiar la cultura de cualquier tribu, pueden encontrarse analogías más o menos cercanas de rasgos individuales de dicha cultura entre una gran diversidad de pueblos. Tylor[3], Spencer[4], Bastian[5], Andree[6], Post[7] y muchos otros han recopilado ejemplos de tales analogías en gran medida, por lo que no es necesario presentar aquí ninguna prueba detallada de este hecho. La idea de una vida futura, la que subyace al chamanismo; inventos como el fuego y el arco; ciertos rasgos elementales de la estructura gramatical: todo esto sugerirá las clases de fenómenos a los que me refiero. De estas observaciones se desprende que, cuando encontramos una analogía de rasgos culturales individuales entre pueblos distantes, la presunción no es que haya existido una fuente histórica común, sino que han surgido de forma independiente.

---

3 Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

4 Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

5 Bastian, Adolf. 1895. *Ethnische Elementargedanken in Der Lehre Vom Menschen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. https://archive.org/details/ethnische-elemen00bastgoog/page/n7/mode/2up.

6 Andree, Richard. 1878. *Ethnographische Parallelen Und Vergleiche*. Edited by Veit. Stuttgart. https://archive.org/details/bub_gb_hyYGAAAAQAAJ/page/n3/mode/2up.

7 Post, Albert Hermann. 1894. *Grundriss Der Ethnologischen Jurisprudenz*. Oldenburg: Schulze'sche Buchhandlung. https://archive.org/details/grundrissdereth00postgoog/page/n5/mode/2up

Pero el descubrimiento de estas ideas universales es solo el comienzo del trabajo del antropólogo. La investigación científica debe responder a dos preguntas con respecto a ellas: primero, ¿cuál es su origen? y segundo, ¿cómo se afirman en diversas culturas?

La segunda pregunta es la más fácil de responder. Las ideas no existen en todas partes de forma idéntica, sino que varían. Se ha acumulado suficiente material para demostrar que las causas de estas variaciones son externas, es decir, se basan en el entorno —considerando el término entorno en su sentido más amplio—, o internas, es decir, en condiciones psicológicas. La influencia de factores externos e internos sobre las ideas elementales representa un conjunto de leyes que rigen el desarrollo de la cultura. Por lo tanto, nuestros esfuerzos deben dirigirse a mostrar cómo dichos factores modifican las ideas elementales.

El primer método que se sugiere y que ha sido generalmente adoptado por los antropólogos modernos es aislar y clasificar las causas, agrupando las variantes de ciertos fenómenos etnológicos según las condiciones externas bajo las cuales vive la gente entre la que se encuentra, o según causas internas que influyen en sus mentes; o, a la inversa, agrupando estas variantes según sus similitudes. Luego se podrán encontrar las condiciones de vida correlacionadas.

Mediante este método, comenzamos a reconocer, incluso ahora, con un conocimiento insuficiente de los hechos, las causas que pudieron haber influido en la configuración de la cultura de la humanidad. Friedrich Ratzel[8] y W.J. McGee[9] han investigado la influencia del entorno

8 Ratzel, Friedrich. 1896. *The History of Mankind*. Edited by J Butler. New York: Macmillan and co. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.22248/page/n7/mode/2up.

9 McGee, W J. 1895. *The Siouan Indians: A Preliminary Sketch. Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/thesiouanindians19628gut/page/n3/mode/2up.

geográfico con una base de datos más amplia que la que Ritter[10] y Guyot[11] pudieron realizar en su época. Los sociólogos han realizado importantes estudios sobre los efectos de la densidad de población y otras causas sociales simples. Así, la influencia de los factores externos en el crecimiento de la sociedad se está volviendo más evidente.

Los efectos de los factores psíquicos también se estudian de la misma manera. Stoll[12] ha intentado aislar los fenómenos de la sugestión y el hipnotismo, y estudiar los efectos de su presencia en las culturas de diversos pueblos. Las investigaciones sobre las relaciones mutuas entre tribus y pueblos comienzan a mostrar que ciertos elementos culturales se asimilan fácilmente, mientras que otros se rechazan. Las frases trilladas sobre la imposición de la cultura por parte de un pueblo más civilizado sobre uno de menor cultura, que ha sido conquistado, están dando paso a perspectivas más exhaustivas sobre el intercambio de logros culturales. En todas estas investigaciones, utilizamos métodos inductivos sólidos para aislar las causas de los fenómenos observados.

La otra cuestión relativa a las ideas universales, a saber, su origen es mucho más difícil de abordar. Se han hecho muchos intentos para descubrir las causas que han llevado a la formación de ideas "que se desarrollan con férrea necesidad dondequiera que viva el hombre". Este es el problema más difícil de la antropología y podemos esperar que frus-

---

10 Ritter, Karl. 1846. *Die Erdkunde Im Verhaltniss Zur Natur Und Zur Geschichte Des Menschen Oder Allgemeine Vergleichende Geographie, Als Sichere Grundlage Des Studiums Und Unterrichts in Physikalischen Und Historischen Wissenschaften*. Die Erdkunde von Asien. Berlin: G. Reimer.

11 Guyot, A, and C C Felton. 1853. *The Earth and Man: Lectures on Comparative Physical Geography in Its Relation to the History of Mankind*. Boston: Gould and Lincoln. https://catalog.hathitrust.org/Record/008631069.

12 Stoll, O. 1908. *Das Geschlechtsleben in Der Völkerpsychologie*. Verlag von Veit & Comp. https://archive.org/details/suggestionundhy00stolgoog/page/n7/mode/2up.

trará nuestros intentos durante mucho tiempo. Bastian[13] niega que sea posible descubrir las fuentes últimas de las invenciones, ideas, costumbres y creencias que son de ocurrencia universal. Pueden ser autóctonas, pueden ser importadas, pueden haber surgido de diversas fuentes, pero están ahí. La mente humana está formada de tal manera que las inventa espontáneamente o las acepta cuando se le presentan. Esta es la idea elemental de Bastian, muy malinterpretada.

Hasta cierto punto, la clara enunciación de la idea elemental nos da la razón psicológica de su existencia. Por ejemplo, el hecho de que la tierra de las sombras se sitúe tan a menudo en el oeste sugiere el esfuerzo por localizarla en el lugar donde desaparecen el sol y las estrellas. La mera afirmación de que el hombre primitivo considera a los animales dotados de todas las cualidades del hombre demuestra que la analogía entre muchas de las cualidades de los animales y las humanas ha llevado a la generalización de que todas las cualidades de los animales son humanas. En otros casos, las causas no son tan evidentes. Por lo tanto, es difícil responder a la pregunta de por qué todas las lenguas distinguen entre el yo, la persona a la que se dirige y la persona de la que se habla, y por qué la mayoría de las lenguas no establecen esta distinción nítida y lógica en plural. El principio, aplicado sistemáticamente, exige que en plural exista una distinción entre el "nosotros" que expresa el yo y la persona a la que se dirige, y el "nosotros" que expresa el yo y la persona de la que se habla, distinción que se encuentra solo en relativamente pocas lenguas. La menor propensión a malentendidos en plural explica este fenómeno en parte, pero no de forma adecuada. Aún más oscura es la base psicológica en otros casos, por ejemplo, en el de las costumbres matrimoniales ampliamente extendidas. Prueba de la dificultad de este problema es la multitud de hipótesis que se han inventado para explicarlo en todas sus diversas fases.

13 Bastian, Adolf. 1895. *Ethnische Elementargedanken in Der Lehre Vom Menschen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. https://archive.org/details/ethnische-elemen00bastgoog/page/n7/mode/2up.

Al abordar este, el problema más difícil de la antropología, se adopta el punto de vista de que la investigación etnológica, que compara fenómenos culturales similares de diversas partes del mundo para descubrir la historia uniforme de su desarrollo, asume que el mismo fenómeno etnológico se ha desarrollado de la misma manera en todas partes. Aquí radica la falla del argumento del nuevo método, pues no se puede ofrecer tal prueba. Incluso el análisis más superficial muestra que los mismos fenómenos pueden desarrollarse de múltiples maneras.

Daré algunos ejemplos: las tribus primitivas se dividen casi universalmente en clanes que poseen tótems. No cabe duda de que esta forma de organización social ha surgido de forma independiente una y otra vez. La conclusión, sin duda, es justificada: las condiciones psíquicas del hombre favorecen la existencia de una organización social totémica, pero de ello no se sigue que la sociedad totémica se haya desarrollado en todas partes de la misma manera. El Dr. Washington Matthews[14] ha demostrado que los tótems de los navajos surgieron por asociación de clanes independientes. El capitán Bourke[15] ha señalado que sucesos similares dieron origen a los clanes apaches, y el Dr. Fewkes[16] ha llegado a la misma conclusión respecto a algunas tribus pueblo. Si bien se ha desarrollado independientemente en varios lugares, su desarrollo ha sido el mismo en todas partes; o, dicho de otra forma, que los mismos fenómenos etnológicos siempre se deben a las mismas causas. Esto

---

14 Newell, W W. 1896. "Navaho Legends." *The Journal of American Folklore* 9 (34): 211–18. https://doi.org/10.2307/533407. Este trabajo fue finalmente publicado en 1897. Matthews, W. 1897. Navaho Legends. Memoirs of the American Folk-Lore Society. American Folk-Lore Society. https://books.google.com.mx/books?id=IpkYAAAAYAAJ.

15 Bourke, J G. 1892. *The Medicine-Men of the Apache*. Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/medicinemenofapa00bourrich/page/n3/mode/2up.

16 Fewkes, Walter. 1892. "A Few Summer Ceremonialsat the Tusayan Pueblos." In *A Journal of American Ethnology and Archaeology*. Boston y New York: The Riverside Press. https://archive.org/details/journalofamerica02fewkuoft/page/n3/mode/2up?q=Fewkes.

lleva a una generalización aún más amplia: la similitud de los fenómenos etnológicos en diversas regiones prueba que la mente humana obedece a las mismas leyes en todas partes. Es obvio que si diferentes desarrollos históricos pudieran conducir a los mismos resultados, esta generalización no sería viable. Su existencia nos plantearía un problema completamente diferente: cómo es que los desarrollos culturales conducen tan a menudo a los mismos resultados. Por lo tanto, debe entenderse claramente que la investigación antropológica que compara fenómenos culturales similares de diversas partes del mundo, para descubrir la historia uniforme de su desarrollo, parte del supuesto de que el mismo fenómeno etnológico se ha desarrollado en todas partes de la misma manera. Aquí radica la falla del argumento del nuevo método, ya que no se puede ofrecer tal prueba. Incluso la revisión más superficial muestra que los mismos fenómenos pueden desarrollarse de diversas maneras.

Daré algunos ejemplos: Las tribus primitivas están casi universalmente divididas en clanes que tienen tótems. No cabe duda de que esta forma de organización social ha surgido de forma independiente una y otra vez. La conclusión es ciertamente justificada: las condiciones psíquicas del hombre favorecen la existencia de una organización totémica de la sociedad, pero de ello no se sigue que la sociedad totémica se haya desarrollado en todas partes de la misma manera. El Dr. Washington Matthews ha demostrado que los tótems de los navajos surgieron por asociación de clanes independientes. El capitán Bourke ha señalado que sucesos similares dieron origen a los clanes apaches, y el Dr. Fewkes ha llegado a la misma conclusión con respecto a algunas de las tribus pueblo. Por otro lado, tenemos pruebas de que los clanes pueden originarse por división. He demostrado que tales eventos tuvieron lugar entre los indios de la costa norte del Pacífico. Asociación de pequeñas tribus, por un lado, y desintegración de tribus en aumento, por otro. El otro ha conducido a resultados que parecen idénticos a todos los efectos.

He aquí otro ejemplo, investigaciones recientes han demostrado que los diseños geométricos en el arte primitivo se originaron a partir de formas naturalistas que se fueron convencionalizando gradualmente, o bien por motivos técnicos, o bien fueron principalmente geométricos o bien se derivaron de símbolos. De todas estas fuentes se han desarrollado las mismas formas. A partir de diseños que representaban diversos objetos, surgieron con el tiempo grecas, meandros, cruces y similares. Por lo tanto, la frecuente aparición de estas formas no prueba un origen común ni que siempre se hayan desarrollado según las mismas leyes psíquicas. Por el contrario, el mismo resultado podría haberse alcanzado en cuatro líneas de desarrollo diferentes y desde un número infinito de puntos de partida.

Otro ejemplo no estaría de más: el uso de máscaras se encuentra en una gran cantidad de pueblos. El origen de la costumbre de usar máscaras no está claro en todos los casos, pero se pueden distinguir fácilmente algunas formas típicas de su uso. Se utilizan para engañar a los espíritus sobre la identidad del portador. El espíritu de una enfermedad que intenta atacar a la persona no la reconoce cuando usa una máscara, y la máscara sirve de esta manera como protección. En otros casos, la máscara representa un espíritu personificado por quien la porta, quien con esta forma ahuyenta a otros espíritus hostiles. Otras máscaras son conmemorativas. Quien la porta personifica a una persona fallecida cuyo recuerdo debe ser recordado. Las máscaras también se utilizan en representaciones teatrales que ilustran incidentes mitológicos[17].

Estos pocos datos bastan para demostrar que un mismo fenómeno étnico puede tener diferentes orígenes. Cuanto más simple sea el hecho observado, más probable es que se haya desarrollado a partir de una fuente aquí y de otra allá.

---

17 Andree, Richard. 1889. *Ethnographische Parallelen Und Vergleiche*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. pp. 107 y siguientes https://archive.org/details/ethnographischep00andruoft/page/n3/mode/2up.

Por lo tanto, reconocemos que la suposición fundamental que tan a menudo hacen los antropólogos modernos no puede aceptarse como cierta en todos los casos. No podemos decir que la ocurrencia del mismo fenómeno se deba siempre a las mismas causas, y que así se demuestre que la mente humana obedece a las mismas leyes en todas partes. Debemos investigar las causas que lo originaron y que las comparaciones se limiten a aquellos fenómenos que se ha demostrado que son efectos de las mismas causas. Debemos insistir en que esta investigación sea preliminar a todo estudio comparativo extenso. En las investigaciones sobre sociedades tribales, las que se han desarrollado por asociación deben tratarse por separado de las que se han desarrollado por desintegración. Los diseños geométricos que han surgido de representaciones convencionales de objetos naturales deben tratarse por separado de los que han surgido por motivos técnicos. En resumen, antes de realizar comparaciones extensas, debe demostrarse la comparabilidad del material.

Los estudios comparativos de los que hablo aquí intentan explicar costumbres e ideas de notable similitud que se encuentran aquí y allá. Pero también persiguen el objetivo más ambicioso de abarcar las leyes y la historia de la evolución de la sociedad humana. El hecho de que muchos rasgos fundamentales de la cultura sean universales, o al menos se presenten en muchos lugares aislados, interpretado bajo la suposición de que los mismos rasgos siempre deben haberse desarrollado a partir de las mismas causas, lleva a la conclusión de que existe un gran sistema según el cual la humanidad se ha desarrollado en todas partes; que todas las variaciones que ocurren no son más que detalles menores en esta gran evolución uniforme. Es claro que esta teoría tiene como base lógica la suposición de que los mismos fenómenos siempre se deben a las mismas causas. Por ejemplo: encontramos muchos tipos de estructura familiar. Se puede demostrar que las familias paternas a menudo se han desarrollado a partir de las maternas. Por lo tanto, se dice que todas las familias paternas se han desarrollado a partir de las maternas.

Si no asumimos que los mismos fenómenos se han desarrollado en todas partes por las mismas causas, entonces podríamos concluir que las familias paternas en algunos casos surgieron de instituciones maternas, y en otros casos de otras maneras. Por ejemplo: muchas concepciones de la vida futura se han desarrollado evidentemente a partir de sueños y alucinaciones. En consecuencia, se dice que todas las nociones de este tipo han tenido el mismo origen. Esto también es cierto solo si ninguna otra causa pudiera conducir a las mismas ideas.

Hemos visto que los hechos no favorecen en absoluto la suposición de la que hablamos; más bien, apuntan en la dirección opuesta. Por lo tanto, también debemos considerar todos los ingeniosos intentos de construir un gran sistema de la evolución de la sociedad como de muy dudoso valor, a menos que al mismo tiempo se demuestre que los mismos fenómenos no podrían desarrollarse por ningún otro método. Hasta que esto se haga, la presunción siempre favorece la diversidad de trayectorias que pudo haber tomado el crecimiento histórico.

Conviene reiterar aquí uno de los principales objetivos de la investigación antropológica. Coincidimos en que existen ciertas leyes que rigen el desarrollo de la cultura humana, y nuestro objetivo es descubrirlas. El objetivo de nuestra investigación es encontrar los procesos mediante los cuales se han desarrollado ciertas etapas de la cultura. Las costumbres y creencias en sí mismas no son el objeto último de la investigación. Deseamos comprender las razones por las que existen dichas costumbres y creencias; en otras palabras, deseamos descubrir la historia de su desarrollo. El método que se aplica con mayor frecuencia en la actualidad en investigaciones de este tipo compara las variaciones bajo las cuales se dan las costumbres o creencias y busca encontrar la causa psicológica común que subyace a todas ellas. He señalado que este método está sujeto a una objeción fundamental.

Contamos con otro método, que en muchos aspectos es mucho más seguro. Un estudio detallado de las costumbres en su relación con la

cultura general de la tribu que las practica, y en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre tribus vecinas, nos proporciona casi siempre un medio para determinar con considerable precisión las causas históricas que llevaron a la formación de las costumbres en cuestión y los procesos psicológicos que influyeron en su desarrollo. Los resultados de las investigaciones realizadas con este método pueden ser triples: pueden revelar las condiciones ambientales que han creado o modificado elementos culturales; pueden aclarar los factores psicológicos que influyen en la configuración de la cultura; o pueden poner de manifiesto los efectos que las conexiones históricas han tenido en el desarrollo de la cultura.

Con este método, podemos reconstruir la historia del desarrollo de las ideas con mucha mayor precisión que las generalizaciones del método comparativo. Este último siempre debe partir de un modo hipotético de desarrollo, cuya probabilidad puede evaluarse con mayor o menor precisión mediante datos observados. Sin embargo, hasta el momento no he visto ningún intento exhaustivo de demostrar la exactitud de una teoría comprobándola con desarrollos cuyas historias conocemos. Este método, que parte de una hipótesis, es infinitamente inferior al que, mediante procesos verdaderamente inductivos, deriva la historia real de fenómenos definidos. Este último no es otra cosa que el tan ridiculizado método histórico. Su forma de proceder ya no es, por supuesto, la de épocas anteriores, cuando las pequeñas similitudes culturales se consideraban pruebas de parentesco, pero reconoce debidamente los resultados obtenidos mediante estudios comparativos. Su aplicación se basa, en primer lugar, en un territorio geográfico pequeño y bien definido, y sus comparaciones no se extienden más allá de los límites del área cultural que constituye la base del estudio. Solo cuando se han obtenido resultados definitivos con respecto a esta área es permisible extender el horizonte más allá de sus límites, pero se debe tener el mayor cuidado de no proceder con demasiada prisa, ya que de lo contrario

podría pasarse por alto la proposición fundamental que formulé antes, a saber: que cuando encontramos una analogía de rasgos individuales de cultura entre pueblos distantes, la presunción no es que haya habido una fuente histórica común, sino que han surgido de forma independiente. Por lo tanto, la investigación debe exigir siempre la continuidad de la distribución como una de las condiciones esenciales para demostrar la conexión histórica, y la suposición de que se han perdido los vínculos de conexión debe aplicarse con mucha moderación. Esta clara distinción entre los métodos históricos nuevos y antiguos sigue siendo a menudo pasada por alto por los apasionados defensores del método comparativo. No aprecian la diferencia entre el uso indiscriminado de similitudes culturales para demostrar la conexión histórica y el estudio cuidadoso, lento y detallado de los fenómenos locales. Ya no creemos que las ligeras similitudes entre las culturas de Centroamérica y Asia oriental sean prueba suficiente y satisfactoria de una conexión histórica. Por el contrario, la analogía de otras similitudes hace que dicha conexión sea improbable. Pero, por otro lado, ningún observador imparcial negará que existen razones muy sólidas para creer que un número limitado de elementos culturales encontrados en Alaska y Siberia tienen un origen común. Las similitudes en las invenciones, costumbres y creencias, junto con la continuidad de su distribución en un área comparativamente pequeña, constituyen una prueba satisfactoria de esta opinión. Sin embargo, no es posible extender esta área con seguridad más allá de los límites del río Columbia en América y el norte de Japón en Asia. Este método de investigación antropológica está representado en nuestro país por el profesor F. W. Putnam[18] y el profesor Otis T. Mason [19];

---

18 Putnam, F. W. 1896. *Symbolism in Ancient American Art*. Salem: American Association for the Advancement of Science. https://archive.org/details/symbolismnancie00putnuoft/page/n1/mode/2up.

19 Mason, Otis Tufton. 1895. *The Origins of Invention: A Study of Industry Among Primitive Peoples*. New York: Charles Scribner's Sons. https://archive.org/details/

en Inglaterra por el Dr. E. B. Tylor [20]; en Alemania por Friedrich Ratzel [21] y sus seguidores.

Parece necesario decir algo aquí respecto a una objeción a mis argumentos que plantearán los investigadores que afirman que la similitud del entorno geográfico es causa suficiente de la similitud cultural; es decir, que, por ejemplo, las condiciones geográficas de las llanuras de la cuenca del Misisipi requieren el desarrollo de una determinada cultura. Hay quienes incluso llegarían a creer que la similitud en la forma del lenguaje puede deberse a causas ambientales. El entorno tiene un efecto limitado en la cultura humana, pero no veo cómo la opinión de que es el principal moldeador de la cultura pueda sustentarse con hechos. Un análisis rápido de las tribus y pueblos de nuestro planeta muestra que las personas más diversas en cultura e idioma viven en las mismas condiciones geográficas, como prueba de lo cual puede mencionarse la etnografía de África Oriental o de Nueva Guinea. En ambas regiones encontramos una gran diversidad de costumbres en áreas pequeñas. Pero mucho más importante es esto: ningún hecho observado puede presentarse en apoyo de esta hipótesis, que no pueda explicarse mucho mejor por los hechos bien conocidos de la difusión de la cultura; pues tanto la arqueología como la etnografía nos enseñan que el intercambio entre tribus vecinas siempre ha existido y se ha extendido por enormes áreas. En el Viejo Mundo, los productos del Báltico encontraron su camino hacia el Mediterráneo y las obras de arte del Mediterráneo oriental llegaron a Suecia. En América, las conchas del océano se abrieron camino hasta las partes más internas del continente y las obsidianas del oeste fueron llevadas

originsinventio00masogoog/page/n10/mode/2up.

20 Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

21 Ratzel, Friedrich. 1896. *The History of Mankind*. Edited by J Butler. New York: Macmillan and co. https://archive.org/details/dli.ernet.277380.

a Ohio. Los matrimonios entre personas del mismo sexo, la guerra, la esclavitud, el comercio, han sido tantas fuentes de introducción constante de elementos culturales extranjeros, que una asimilación de la cultura debe haber tenido lugar en áreas continuas. Por lo tanto, me parece que donde no se puede demostrar la existencia de una influencia inmediata del entorno entre tribus vecinas, la presunción siempre debe estar a favor de la conexión histórica. Hubo un período de aislamiento durante el cual los rasgos principales de diversas culturas se desarrollaron según el carácter y el entorno de las tribus. Sin embargo, las etapas culturales que representan este período han estado tan impregnadas de novedades, debidas al contacto con tribus extranjeras, que no pueden descubrirse sin un aislamiento minucioso de los elementos foráneos.

Los resultados inmediatos del método histórico son, por lo tanto, historias de las culturas de diversas tribus que han sido objeto de estudio. Coincido plenamente con aquellos antropólogos que afirman que este no es el objetivo final de nuestra ciencia, ya que las leyes generales, aunque implícitas en dicha descripción, no pueden formularse rápidamente ni apreciarse su valor relativo sin una comparación exhaustiva de cómo se manifiestan en diferentes culturas. Pero insisto en que la aplicación de este método es condición indispensable para un progreso sólido. El problema psicológico reside en los resultados de la investigación histórica. Cuando hemos aclarado la historia de una cultura y comprendido los efectos del entorno y las condiciones psicológicas que se reflejan en ella, hemos dado un paso adelante, ya que podemos investigar hasta qué punto las mismas u otras causas influyeron en el desarrollo de otras culturas. Así, al comparar las historias de crecimiento, se pueden encontrar leyes generales. Este método es mucho más seguro que el método comparativo, tal como se practica habitualmente, porque en lugar de una hipótesis sobre el modo de desarrollo, la historia real constituye la base de nuestras deducciones.

La investigación histórica debe considerarse la prueba crítica que la ciencia debe exigir antes de admitir los hechos como evidencia. Mediante ella, se debe comprobar la comparabilidad del material recopilado y exigir la uniformidad de los procesos como prueba de comparabilidad. Cabe mencionar también que, cuando se puede demostrar la conexión histórica entre dos fenómenos, estos no deben admitirse como evidencia independiente.

En algunos casos, los resultados inmediatos de este método son de tan amplio alcance que se sitúan entre los mejores resultados que pueden obtenerse mediante estudios comparativos. Algunos fenómenos tienen una distribución tan inmensa que el descubrimiento de su ocurrencia en áreas continuas muy extensas demuestra de inmediato que ciertas fases de la cultura en estas áreas provienen de una fuente. Así se iluminan vastas porciones de la historia temprana de la humanidad. Cuando el profesor Morse demostró que ciertos métodos de lanzamiento de flechas son peculiares de continentes enteros, quedó claro de inmediato que la práctica común que se encuentra en una vasta área debe haber tenido un origen común. Cuando los polinesios emplean un método para hacer fuego que consiste en frotar un palo a lo largo de una ranura, mientras que casi todos los demás pueblos usan el taladro de neumáticos, se demuestra que su arte de hacer fuego tiene un origen único. Cuando observamos que la ordalía se encuentra en toda África en ciertas formas peculiares, mientras que en aquellas partes del mundo habitado alejadas de África no se encuentra en absoluto o solo en formas rudimentarias, se demuestra que la idea, tal como se practicaba en África, tuvo un único origen.

La gran e importante función del método histórico de la antropología reside, por lo tanto, en su capacidad para descubrir los procesos que, en casos concretos, condujeron al desarrollo de ciertas costumbres. Si la antropología desea establecer las leyes que rigen el crecimiento de la cultura, no debe limitarse a comparar únicamente los resultados del crecimiento, sino que, siempre que sea posible, debe comparar los procesos de

crecimiento, y estos pueden descubrirse mediante estudios de las culturas de pequeñas áreas geográficas.

Así, hemos visto que el método comparativo solo puede aspirar a los grandes resultados que busca cuando basa sus investigaciones en los resultados históricos de investigaciones dedicadas a esclarecer las complejas relaciones de cada cultura individual. El método comparativo y el método histórico, si se me permite usar estos términos, han luchado por la supremacía durante mucho tiempo, pero podemos esperar que cada uno encuentre pronto su lugar y función adecuados. El método histórico ha alcanzado una base más sólida al abandonar el principio engañoso de suponer conexiones dondequiera que se encontraran similitudes culturales. El método comparativo, a pesar de todo lo que se ha dicho y escrito en su favor, ha sido notablemente estéril en resultados definitivos, y creo que no será fructífero hasta que renunciemos al vano esfuerzo de construir una historia sistemática uniforme de la evolución de la cultura, y hasta que comencemos a hacer nuestras comparaciones sobre la base más amplia y sólida que me atreví a esbozar. Hasta ahora nos hemos recreado demasiado en caprichos más o menos geniales. El trabajo sólido aún está por delante.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1896. "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology." *Science* 4 (103): 901–8. http://www.jstor.org/stable/1623004.

Documento leído en la reunión de la Asociación Estadounidense para el Avance de la Ciencia, *American Association for the Advancement of Science* (AAAS), en Búfalo.

Referencias

Andree, Richard. 1889. *Ethnographische Parallelen Und Vergleiche*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. https://archive.org/details/ethnographischep00andruoft/page/n3/mode/2up.

Bastian, Adolf. 1895. *Ethnische Elementargedanken in Der Lehre Vom Menschen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. https://archive.org/details/ethnischeelemen00bastgoog/page/n7/mode/2up.

Bourke, J G. 1892. *The Medicine-Men of the Apache*. Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/medicinemenofapa00bourrich/page/n3/mode/2up.

Brinton, Daniel Garrison. 1891. *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America*. New York: N D C Hodges. https://archive.org/details/americanraceali01bringoog/page/n6/mode/2up.

Fewkes, Walter. 1892. "A Few Summer Ceremonialsat the Tusayan Pueblos." In *A Journal of American Ethnology and Archaeology*. Boston y New York: The Riverside Press. https://archive.org/details/journalofamerica02fewkuoft/page/n3/mode/2up?q=Fewkes.

Guyot, A, and C C Felton. 1853. *The Earth and Man: Lectures on Comparative Physical Geography in Its Relation to the History of Mankind*. Boston: Gould and Lincoln. https://catalog.hathitrust.org/Record/008631069.

Mason, Otis Tufton. 1895. *The Origins of Invention: A Study of Industry Among Primitive Peoples*. New York: Charles Scribner's Sons. https://archive.org/details

McGee, W J. 1895. *The Siouan Indians: A Preliminary Sketch*. Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution. U.S. Government Printing Office. https://archive.org/details/thesiouanindians19628gut/page/n3/mode/2up.

Newell, W W. 1896. “Navaho Legends.” *The Journal of American Folklore* 9 (34): 211–18. https://doi.org/10.2307/533407. Este trabajo fue finalmente publicado en 1897. Matthews, W. 1897. Navaho Legends. Memoirs of the American Folk-Lore Society. American Folk-Lore Society. https://books.google.com.mx/books?id=IpkYAAAAYAAJ.

Post, Albert Hermann. 1894. *Grundriss Der Ethnologischen Jurisprudenz*. Oldenburg: Schulze’sche Buchhandlung. https://archive.org/details/grundrissdereth00postgoog/page/n5/mode/2up

Putnam, F. W. 1896. *Symbolism in Ancient American Art*. Salem: American Association for the Advancement of Science. https://archive.org/details/symbolisminancie00putnuoft/page/n1/mode/2up.

Ratzel, Friedrich. 1896. *The History of Mankind*. Edited by J Butler. New York: Macmillan and co. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.22248/page/n7/mode/2up.

Ritter, Karl. 1846. *Die Erdkunde Im Verhaltniss Zur Natur Und Zur Geschichte Des Menschen Oder Allgemeine Vergleichende Geographie, Als Sichere Grundlage Des Studiums Und Unterrichts in Physikalischen Und Historischen Wissenschaften*. Die Erdkunde von Asien. Berlin: G. Reimer.

Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

Stoll, O. 1908. *Das Geschlechtsleben in Der Völkerpsychologie*. Verlag von Veit & Comp. https://archive.org/details/suggestionundhy00stolgoog/page/n7/mode/2up.

Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

Las relaciones entre la variabilidad de los organismos y la de sus elementos constituyentes

The Relations Between the Variability of Organisms and That of Their Constituent Elements

En un estudio de las diversas formas de los organismos, podemos dirigir nuestra atención a la variabilidad del organismo como un todo o a la variabilidad de sus elementos constitutivos. Cuando dos organismos difieren en su forma, sus diferencias se basan necesariamente en diferencias en las formas de sus partes correspondientes, y estamos justificados al suponer que cada una de estas partes es muy pequeña. Las partes correspondientes pueden consistir en grupos de células homólogas, en células individuales o en otros pequeños elementos homólogos

de los dos organismos. Estos pequeños elementos pueden diferir en tamaño y forma, y también pueden añadirse nuevos elementos en uno u otro organismo, de modo que también puede haber una diferencia en el número de elementos. La diferencia entre los dos organismos puede entonces considerarse como el resultado de las diferencias entre sus elementos constituyentes. Por lo tanto, debe haber una cierta relación definida entre la variabilidad de los elementos y la del organismo completo.

Para aclarar esto, consideraremos por un momento los elementos como unidades independientes, no como partes de un todo orgánico. En este caso, cada elemento sería totalmente independiente del otro. Cuando consideramos dos organismos así constituidos en los que el número total de células es el mismo, encontramos que no pueden poseer ninguna variabilidad, porque las variaciones de las células constituyentes se compensarían entre sí. Esto se puede demostrar de la siguiente manera: si determinamos la forma de un organismo mediante una serie de medidas tomadas en varias direcciones, entonces cada medida puede considerarse como compuesta de muchos elementos constitutivos. En promedio, la variabilidad de los elementos combinados será proporcional a la raíz cuadrada del número de elementos, mientras que el valor de la longitud total de los elementos combinados será proporcional a su número. Si, por tanto, el número de elementos es muy grande -y no hay nada que nos impida suponer que cada elemento es muy pequeño y su número es muy grande-, la variabilidad de toda la medida debe ser muy pequeña, según el pequeño valor de la proporción entre la raíz cuadrada del número de elementos y el número de elementos. Como esto contradice el hecho de que todos los organismos son variables, se deduce que los elementos no pueden ser constantes en número y mutuamente independientes. Esta conclusión es obvia desde un punto de vista morfológico, pero parecía conveniente señalar que la independencia y el número constante de elementos implicarían una falta de variabilidad en todo el organismo.

Si los elementos fueran independientes entre sí pero variaran en número, podríamos suponer, de acuerdo con las características morfológicas, que cada grupo de elementos tiene un cierto período limitado de multiplicación que se desarrolla a una tasa media definida. Entonces se puede decir que este período sufre ciertos cambios que se deben al azar. Si este fuera el caso, el tamaño del órgano aumentaría aproximadamente en progresión geométrica cuando el período aumenta en progresión aritmética.

Es probable que, en general, los períodos de desarrollo de los diversos organismos varíen alrededor del período típico según las leyes del azar. Luego, las frecuencias de los períodos pertenecientes a diferentes individuos se ordenarían simétricamente alrededor del período típico, mientras que las mediciones correspondientes a cada período y pertenecientes a diferentes individuos se ordenarían asimétricamente alrededor del tipo, de acuerdo con las relaciones entre tamaño y período. Es bastante evidente que las distribuciones de variaciones en torno a un tipo no se ajustan generalmente a una ley de este carácter, y por lo tanto esta teoría también debe ser rechazada por insuficiente, aunque reconocemos que puede explicar una parte de los fenómenos generales de variabilidad.

Es necesario, por tanto, asumir que los elementos de los organismos están correlacionados. Esto está completamente de acuerdo con la evidencia de la morfología y de la patología. Si se supone que el número de elementos es constante, es fácil determinar cuáles deben ser los resultados de dicha correlación. «Correlación» significa que el cambio de forma y tamaño de un elemento influye más o menos en las formas y tamaños de otros elementos. Estos elementos correlacionados pueden ser contiguos o pueden estar relacionados de alguna otra manera. El grado de su relación puede expresarse mediante un índice de correlación.

Si la correlación de todos los elementos fuera perfecta, es decir, si un cambio en uno exigiera un cambio correspondiente de una cierta cantidad definida en todos los demás, la variabilidad de todo el órgano

sería proporcional a la variabilidad media y al número de los elementos homólogos. Esta condición es tan improbable como la de la completa independencia de los elementos. Debemos concluir que la variabilidad del organismo en su conjunto será siempre menor, en proporción a su tamaño, que la variabilidad de sus elementos constituyentes; o, como podríamos decir, la variabilidad de las células individuales que constituyen un organismo debe ser siempre mayor que la variabilidad del organismo entero.

Tal vez sea útil ilustrar los efectos de la correlación suponiendo condiciones de correlación simplificadas.

Suponiendo, en primer lugar, que los elementos pueden clasificarse en un número limitado de grupos, cada uno de los cuales consta de elementos interdependientes, de modo que la ampliación de un elemento de cada grupo requeriría una cantidad definida de ampliación de todos los demás. Además, cabe suponer que las posibilidades de que un pequeño número de estos grupos aumente están sujetas a causas accidentales. Luego, la probabilidad de que uno, dos, tres o más de estos grupos se vean afectados se puede calcular según la ley binomial. Cada grupo contribuiría con una cantidad definida y variable a la variabilidad total y, por tanto, la variabilidad general también se ajustaría a la ley binomial.

Supondremos a continuación un caso algo más cercano a las condiciones naturales. Cuando contamos y medimos el número total de elementos en todos los individuos de una serie variable, obtenemos ciertos números definidos de elementos de diversos tamaños y podemos expresar numéricamente la frecuencia o probabilidad de cada tamaño. Para simplificar las cosas, hablaremos sólo de elementos de tamaño reducido y de tamaño aumentado. La proporción de estas dos clases está definida en el número total de elementos pertenecientes a los diferentes organismos de la serie. Si dentro de cada organismo no existe correlación, entonces la proporción de ocurrencia de un elemento de tamaño disminuido se sumará a

la probabilidad de que haya elementos de este carácter en el organismo en el que ocurre. La disposición de estos elementos se vuelve, por tanto, similar a la de una mezcla mecánica de elementos de dos tamaños, que no están distribuidos uniformemente, sino en la que las partes grandes y pequeñas se agrupan. Está bastante claro que la variabilidad de la distribución en dicha mezcla debe ser bastante diferente de la que se encuentra en los casos de mezclas uniformes. Dependerá enteramente de la distribución de elementos grandes y pequeños, y del número de elementos de ambas clases que se encuentren en una unidad de espacio, cómo variará su proporción en cada unidad de espacio.

Podemos obtener una idea de tales variabilidades considerando los resultados obtenidos al tomar una cierta cantidad de bolas contiguas de una fila que contiene bolas grandes y pequeñas que no están completamente mezcladas. Las dos disposiciones que figuran en los puntos 1 y 2 pueden servir de ejemplo:

1.-	●	●	●	●	•	•	•	●	●	●
2.-	●	●	●	•	●	•	•	●	●	●

Si se sacan cuatro bolas contiguas de cada una de estas filas, encontramos que en los dibujos hechos a partir de las dos series aparecen bolas grandes de la siguiente manera:

	Serie 1	Serie 2
4 Bolas grandes	1 vez	0 veces
3 Bolas grandes	2 veces	3 veces
2 Bolas grandes	2 veces	3 veces
1 Bola grande	2 veces	1 vez

Evidentemente no se puede predecir la distribución de estos casos de este tipo. Este resultado: los elementos grandes y pequeños en cada

organismo corresponderían, debido al gran número de elementos, a sus proporciones en la masa total de elementos. Debido a la existencia de correlaciones en cada organismo, la aparición de cada elemento agrandado tendrá el efecto de que se puede esperar un número adicional de elementos agrandados en el mismo organismo, y que puede expresarse en una forma más general como sigue: si sólo una serie de elementos de un organismo es interdependiente y todos los demás son independientes, la variabilidad de forma de todos los individuos dependerá principalmente de la distribución de perturbaciones en los elementos interdependientes en toda la serie de individuos. Por lo tanto no se puede predecir la distribución de variaciones. Lo mismo ocurre si el número de grupos de elementos interdependientes es pequeño.

Sin embargo, cuando el número de estos grupos de elementos interdependientes es algo mayor y cada grupo de correlaciones es independiente del otro, entonces las condiciones se aproximan nuevamente a las descritas antes, cuando asumimos un número de grupos en el que el tamaño de un elemento de un grupo determina los tamaños de todos los demás elementos del mismo grupo. Podemos entonces esperar encontrar una distribución cuyo tipo esté determinado por la ley binomial, porque las combinaciones de grupos que ocurren en cada individuo están determinadas por esta ley, mientras que la ley debe ser modificada por la variabilidad del tamaño de cada grupo correlacionado, tomado como un total. Es bastante evidente que la curva resultante debe ser similar en su carácter general a la serie de puntos binomiales, pero continua debido a la variabilidad de cada grupo. Este fenómeno se complica aún más por la variación en el número de elementos, cuyo efecto ya hemos discutido anteriormente.

Podemos lograr el mismo resultado suponiendo que la forma de todo el organismo se ve afectada por un número limitado de causas de intensidad variable, cada una de las cuales influye en un grado medible en la forma del organismo. La combinación de tales grupos de causas inde-

pendientes, limitadas en número y cada una con resultados mensurables, producirá una distribución de variaciones del mismo carácter que la descrita anteriormente. El fenómeno así expresado no difiere de la expresión encontrada antes, porque no parece probable que cada causa afecte a todos los elementos que componen el organismo de la misma manera. Parece mucho más probable que ciertos grupos de elementos se vean más afectados por una causa que por otra. Al mismo tiempo, es posible que un mismo elemento esté sujeto a varias causas y, por tanto, pertenezca a diversos grupos de elementos correlacionados. Las discusiones de Karl Pearson[1] han demostrado que muchas distribuciones pueden explicarse satisfactoriamente suponiendo que corresponden a una función continua determinada por el binomio de puntos.

Se observará que, en general, cuanto mayor sea la medida de la variable, más simétrica será la distribución de las variaciones y más conforme a la ley exponencial. Esto es de esperar, ya que cuanto mayor sea la medición, mayor será probablemente el número de grupos independientes y correlacionados. El aumento de su número requiere una aproximación a la ley exponencial. Por otra parte, cuanto menor sea la medida, más probable es que una gran parte de sus elementos constitutivos estén sujetos a las mismas causas, de modo que las condiciones son favorables a la combinación de un pequeño número de causas independientes, cada una de las cuales produce variaciones considerables, de modo que podemos esperar como resultado distribuciones sesgadas de variaciones.

Parecería, por tanto, que toda la gama de fenómenos de variabilidad puede entenderse sobre la base de nuestra concepción de las relaciones

---

1 Pearson, Karl. 1891. *The Grammar of Science*. Londres: Adam and Charles Black. https://archive.org/details/grammarofscience00pearuoft/page/n5/mode/2up.

Pearson, Karl. 1906. "On the Relationship of Intelligence to Size and Shape of Head, and to Other Physical and Mental Characters." *Biometrika* 5 (1/2): 105–46. https://doi.org/10.2307/2331650.

entre la variabilidad de los pequeños elementos constituyentes de un organismo y la variabilidad del organismo mismo. Estamos justificados al sacar las siguientes conclusiones:

1. Los elementos de los organismos son más variables que los organismos mismos.
2. Los elementos de los organismos varían en grupos correlacionados.
3. Las características de la variabilidad de un organismo dependen de las correlaciones de sus elementos constituyentes, de modo que el conocimiento de estas correlaciones nos permitirá determinar las características de la variabilidad del organismo.

De ello se desprende que el problema de la variabilidad puede tratarse mediante un estudio de la variabilidad y de las correlaciones de los elementos constituyentes de los organismos. El estudio de las variaciones fisiológicas y patológicas que dilucidan las correlaciones será, por tanto, un factor muy poderoso en la discusión del problema de la variabilidad.

Este punto de vista coincide estrechamente con el de Rudolf Virchow[2], quien siempre ha enfatizado que la clave para los problemas de variabilidad debe buscarse en el estudio de la variación celular.

Bajo ciertos supuestos simplificados, el problema, tal como se define aquí, puede ser susceptible de tratamiento estadístico. Si a todas las causas que contribuyen a la variación se les da el mismo peso, y si se supone que el índice de correlación para todos los grupos es el mismo, entonces sólo es necesario determinar cuatro cantidades desconocidas: el número total de causas (o grupos correlacionados); el número probable de causas (o grupos correlacionados) la cantidad de influencia de cada causa (o grupo correlacionado) sobre todo el organismo; la variabilidad del efecto de cada causa (o grupo correlacionado) sobre todo el organismo. Estos pocos datos pueden calcularse sin gran dificultad a partir

2 Virchow, Rudolf. 1875. “Die Physischen Eigenschaften Der Lappen.” Verhandlungen Der Berliner Gesellschaft Fiir Anthropologie, Ethnologie Und Urgeschichte 7.

de los promedios de las cuatro primeras potencias de las variaciones individuales. Este método puede ser útil siempre que se desconozcan las correlaciones reales.

De nuestras consideraciones se puede sacar otra conclusión. Hemos visto que la variabilidad de un organismo depende de las correlaciones de sus elementos, y que la variabilidad debe ser mayor cuanto más cercanas sean estas correlaciones y menor sea el número de grupos correlacionados. Al mismo tiempo, las variaciones tendrán más probabilidades de tener distribuciones sesgadas cuanto menor sea el número de grupos correlacionados. Una perturbación en un elemento de un organismo así constituido debe, por tanto, dar lugar a una variación considerable del conjunto. Es decir, que en el caso de distribuciones sesgadas de variaciones podemos esperar transformaciones repentinas de tipo debido a causas pequeñas. En organismos en los que la variabilidad es simétrica, generalmente podemos esperar que toda la forma esté controlada por muchas causas independientes o por muchos grupos independientes de elementos correlacionados. En este caso, los cambios de forma debidos a pequeños cambios de condiciones probablemente serán menos marcados. La principal ventaja del método de consideración de la variación que se ha sugerido aquí es que la aparición de variaciones en líneas fijas, que son así comprensibles, puede considerarse difícil como resultado de la variación aleatoria de elementos pequeños y de la correlación fisiológica. Ambos son mucho más fáciles de entender que una variación de forma que no muestra ninguna relación inmediata con las causas que producen la variación.

Se ha afirmado o asumido a menudo que la distribución sesgada de las variaciones es una prueba del efecto de la selección o de algún otro tipo de inestabilidad de tipo. Nuestras consideraciones han demostrado que este no es necesariamente el caso. Se pueden encontrar distribuciones sesgadas en formas estables. En general, no parece posible descubrir mediante métodos puramente estadísticos las causas de la

asimetría. El material numérico obtenido mediante mediciones puede ajustarse satisfactoriamente a muchas teorías que explicarían la asimetría. Es necesario basar tales teorías en investigaciones biológicas y subordinar nuestros métodos estadísticos al punto de vista biológico. De lo contrario, el resultado de la investigación estadística será de poca utilidad e incluso puede llegar a ser bastante engañoso.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1902. “The Relations Between the Variability of Organisms and That of Their Constituent Elements.” *Science* 15 (366): 1–5. https://doi.org/10.1126/science.15.366.1.

Referencias

Pearson, Karl. 1891. *The Grammar of Science*. Londres: Adam and Charles Black. https://archive.org/details/grammarofscience00pearuoft/page/n5/mode/2up.

Pearson, Karl. 1906. “On the Relationship of Intelligence to Size and Shape of Head, and to Other Physical and Mental Characters.” *Biometrika* 5 (1/2): 105–46. https://doi.org/10.2307/2331650.

Virchow, Rudolf. 1875. “Die Physischen Eigenschaften Der Lappen.” Verhandlungen Der Berliner Gesellschaft Fiir Anthropologie, Ethnologie Und Urgeschichte 7.

La visión de un antropólogo sobre la guerra

An Anthropologist's View of War

Introducción de la edición de 1912

El Comité Ejecutivo de la Asociación para la Conciliación Internacional desea despertar el interés del pueblo estadounidense en el progreso del movimiento para promover la paz internacional y las relaciones de cortesía y buena camaradería entre las naciones. Con este fin, imprimen y circulan documentos que dan información sobre el progreso de estos movimientos, para que los ciudadanos individuales, la prensa escrita y organizaciones de diversos tipos puedan tener fácilmente disponible información precisa sobre estos temas. Una lista de publicaciones se encontrará en la pág. 15[1].

1 https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044097696694&seq=17

El profesor Franz Boas nació en Minden, Westfalia, el 9 de julio de 1858. Recibió el título de Ph.D[2]. de Kiel en 1881 y el título honorífico de LL.D[3]. de la Universidad Clark en 1909. Desde 1889 ha sido profesor de Antropología en la Universidad de Columbia. Durante el presente año se encuentra en licencia y participa activamente en la organización de la recién creada Universidad Nacional de México.

La visión de un antropólogo sobre la guerra

En los primeros días de la humanidad, nuestra Tierra estaba escasamente poblada. Pequeños grupos de seres humanos estaban dispersos aquí y allá; Los miembros de cada horda eran iguales en el habla, en las costumbres y en las creencias supersticiosas. De un lugar a otro vagaban siguiendo la presa que les proporcionaba el sustento, o desenterrando raíces y recogiendo frutos de árboles y arbustos para calmar los dolores del hambre. Los mantenían unidos los fuertes lazos de la costumbre. La ganancia de un miembro de la horda era la ganancia de todo el grupo, la pérdida y el daño causado a uno, era la pérdida y el daño de todo el grupo social. Nadie tenía intereses en juego que no fueran también los intereses de sus semejantes.

Más allá de los límites de los terrenos de caza vivían otros grupos, diferentes en el habla, diferentes en las costumbres, tal vez incluso diferentes en el aspecto, cuya mera existencia era una fuente de peligro. Se aprovechaban de la caza y amenazaban con incursionar en las cosechas de raíces y frutas. Actuaron de manera diferente; Su razonamiento y sus sentimientos eran ininteligibles; No tenían ninguna participación en los

2 *Philosophiae Doctor*

3 *Legum Legum Doctor*

intereses de la horda. De este modo se oponían a él como seres de otra clase, con los que no podía haber comunidad de intereses. Hacerles daño, y si era posible aniquilarlos, era un acto evidente de autoconservación.

Así, la forma más primitiva de sociedad nos presenta el cuadro de una lucha continua. La mano de cada miembro de una horda se levantó contra cada miembro de todas las demás hordas. Siempre alerta para protegerse a sí mismo y a sus parientes, uno consideraba un acto de gran mérito matar al extraño.

Las invenciones humanas mejoraron. La manada de cazadores aprendió el arte de satisfacer mejor sus necesidades. La gente aprendió a almacenar alimentos y así prever el futuro. Con una mayor regularidad en el suministro de alimentos y una menor frecuencia de períodos de inanición. El número de miembros de la comunidad aumentó. Las hordas más débiles, que aún seguían los antiguos métodos de caza y recolección de alimentos, fueron exterminadas o, beneficiándose del ejemplo de sus vecinos, aprendieron sus nuevas artes y también aumentaron en número. Así, los grupos que sentían solidaridad entre sí se fueron haciendo más grandes y, con el exterminio de pequeñas hordas aisladas que permanecieron en condiciones más primitivas, el número total de grupos que se oponían entre sí fue disminuyendo gradualmente.

Desarrollo de unidades más grandes

No nos aventuramos a rastrear con cierto grado de certeza los pasos por los cuales los grupos homogéneos se diversificaron o por los cuales los grupos opuestos entraron en contacto más estrecho. Podemos imaginar que las viudas y las hijas de los caídos, que se convirtieron en presa bienvenida de los vencedores, establecieron con el tiempo relaciones más amables entre sus nuevos amos y sus parientes; Podemos imaginar que las ventajas económicas de adquirir pacíficamente la codiciada propiedad

de los vecinos en lugar de tomarla por la fuerza contribuyeron a establecer relaciones más amables; Podemos atribuir una influencia importante al debilitamiento de los viejos lazos de unidad debido a la dispersión gradual del número creciente de miembros de la comunidad. Independientemente de cómo se produjeron los siguientes pasos en el desarrollo político, vemos que, a medida que aumenta la complejidad económica, la hostilidad entre los grupos disminuye. Si antes era correcto matar a todo aquel que estuviera fuera de la pequeña horda, ahora encontramos tribus que tienen una comunidad de intereses limitada, que en condiciones normales viven en paz, aunque pueden surgir enemistades a la menor provocación. El grupo que vive normalmente en paz ha aumentado mucho en tamaño, y aunque el sentimiento de solidaridad puede haber disminuido, su alcance se ha reflejado enormemente.

Grupos en desaparición

Podemos dar algunos ejemplos de estas condiciones entre los miembros primitivos de la humanidad. Los bosquimanos de Sudáfrica son un pueblo que está siendo exterminado, porque la mano de todos se levanta contra ellos, y la de ellos contra todos. Entre las tribus de tipo cultural más avanzado que los rodean, sus pequeñas bandas están siendo aniquiladas. Se sienten un grupo diferente del resto del mundo y para ellos no hay cabida en la vida de sus vecinos. Así pues, se ha librado una guerra civil durante siglos y está a punto de terminar con la extinción de los bosquimanos. Condiciones similares prevalecen en algunas partes de América del Sur donde la caza de los indígenas está prohibida, al igual que la de los salvajes sudafricanos.

No ocurre lo mismo en los tipos de sociedad más avanzados. A pesar de las crueles guerras entre los nativos de nuestro continente norteño, se habían sentado las bases de unidades políticas más grandes entre las que

normalmente reinaba la paz. Los feroces iroqueses crearon un desierto a su alrededor, pero en medio de ellos se desarrolló una gran comunidad industrial. Los zulúes de Sudáfrica, el terror del país, formaban una unidad infinitamente mayor que cualquiera de las que existieron antes.

Este proceso de ampliación de las unidades políticas y de reducción del número de aquellas que estaban naturalmente en guerra entre sí comenzó en los tiempos más remotos y ha continuado sin interrupción, pero casi siempre en la misma dirección. Aunque con frecuencia han estallado hostilidades entre partes de lo que había llegado a ser una gran unidad política, la tendencia a la unificación ha sido a largo plazo más poderosa que la de la desintegración. Vemos estos poderes en acción en la antigüedad, cuando los estados urbanos de Grecia y de Italia se fueron fusionando gradualmente en conjuntos más grandes; Lo vemos nuevamente en acción después de la ruptura de la sociedad antigua, en el desarrollo de nuevos estados a partir de los fragmentos de los antiguos; y más tarde en la desaparición de los pequeños estados feudales.

Condiciones actuales

En las naciones de nuestros días, donde la ley impera, encontramos el mayor número de personas unidas en unidades políticas que el mundo haya visto. Aquí se excluyó, porque todos los miembros están sujetos a la misma ley, y las tensiones excesivas en la comunidad, que conducen al derramamiento de sangre interno, han disminuido en número, aunque tal vez no en violencia, entre aquellas naciones en las que las masas enteras del pueblo disfrutan de ventajas relativamente iguales en materia de educación. Así, la historia de la humanidad nos muestra el gran espectáculo de la agrupación de los hombres en unidades de tamaño cada vez mayor que viven juntas en paz y que están dispuestas a entrar en guerra sólo con otros grupos situados fuera de sus propios límites. A pesar de

todas las revoluciones temporales y la ruptura de unidades mayores por el momento, el progreso en dirección a la unificación ha sido tan regular y tan marcado que necesariamente debemos concluir que las tendencias que han influido en este desarrollo en el pasado gobernarán nuestra historia en el futuro. El concepto de nacionalidades del tamaño de nuestras naciones modernas habría sido tan inconcebible en los primeros tiempos de la historia de la humanidad, como ahora parece el concepto de unidad de intereses de todos los pueblos del mundo, o al menos de todos aquellos que comparten el mismo tipo de civilización y están sujetos a las mismas condiciones económicas. El desarrollo histórico muestra, sin embargo, que ese sentimiento de oposición de un grupo hacia otro es únicamente una expresión de las condiciones existentes y de ningún modo indica la permanencia de esas condiciones.

Posibilidad de ampliación adicional

Las dificultades prácticas que parecen impedir la formación de unidades aún mayores no cuentan para nada ante las inexorables leyes de la historia. Las razones que han mantenido separadas a las unidades políticas son múltiples, pero ninguna de ellas ha resistido los ataques de las condiciones cambiantes. En la época moderna, ese odio hacia los miembros de una horda extraña que surgía de la idea de que eran específicamente diferentes está a punto de desaparecer. Todavía lo encontramos en los llamados instintos raciales de los blancos, en oposición a los negros y asiáticos, y en el movimiento antisemita, pero en la mayoría de estos casos más como un elemento de conflicto interno que como uno que conduce a la guerra. Sigue activo en las guerras de exterminio que se libran contra las tribus primitivas, pero éstas están cerca de terminar, debido a la extinción inminente de las tribus más débiles. Con el paso del tiempo, las diferencias en costumbres y creencias, las diferencias

en la forma de gobierno y la estructura social, la devoción a la dinastía gobernante, la comunidad de intereses económicos; La igualdad de oportunidades en el lenguaje se ha considerado como una de las causas que separan a comunidades distintas y las obligan a adoptar actitudes hostiles entre sí.

Así, parece que no es ninguna causa racional la que forma los grupos opuestos, sino únicamente el valor emocional de una idea que mantiene unidos a los miembros de cada grupo y exalta su sentimiento de solidaridad y grandeza hasta tal punto que los compromisos con otros grupos se hacen imposibles. En esta actitud mental podemos reconocer fácilmente la supervivencia del sentimiento de diferencias específicas entre las hordas, transferido en parte del sentimiento de diferencias físicas al de diferencias mentales. El entusiasmo moderno por la superioridad de la llamada "raza aria", de la "raza teutónica", de los ideales pangermánicos y paneslavos sólo puede entenderse bajo esta luz. Es el viejo sentimiento de diferencias específicas entre grupos sociales bajo un nuevo disfraz.

Es fácil demostrar que este engaño no se basa en ninguna relación racial o de otro tipo real, sino que es meramente la expresión de una fuerte emoción que se mezcla con una vaga idea de una supuesta relación.

Relaciones raciales

Investigaciones recientes de antropólogos han demostrado que no existe tal cosa como una "raza aria", sino que los pueblos de Europa están relacionados por descendencia, sin importar el idioma que hablen; y que los finlandeses, húngaros, turcos y vascos deben ser incluidos en la familia de la raza europea. Menos aún puede alguna de las naciones actuales de Europa reivindicar una descendencia homogénea. Los franceses del norte tienen una apariencia muy diferente a la de los franceses del centro y, a su vez, a la de los franceses del sur; Mientras que los franceses del norte se parecen a los habitantes de partes del norte de Alemania, los franceses

del centro se parecen a los del sur de Alemania. Los alemanes al este del Elba son en gran parte descendientes de un pueblo eslavo al que todavía se parecen en apariencia. En Gran Bretaña los galeses son diferentes de los ingleses, y partes de Escocia e Irlanda presentan características bien marcadas. Lo mismo ocurre en Italia, donde se encuentran grandes diferencias de apariencia entre los habitantes de las provincias del norte y de las del sur. Y cuán grande es la heterogeneidad de la descendencia del pueblo de los Estados Unidos, cuyos antepasados abarcarán cada vez más todas las nacionalidades de Europa. Los estudiantes de antropología son unánimes en descartar la idea de la unidad de descendencia de cada nación y del orgullo por la pureza de descendencia de cualquier tipo particular, que da a los individuos que representan ese tipo el derecho a colocarse en un plano muy superior al ocupado por todos los demás miembros de la humanidad. La falta de una base objetiva de unidad se hace más evidente cuando se reivindica la interrelación de todas las rubias o de todas las morenas, lo que evidentemente no va acompañado de ningún verdadero sentimiento de parentesco.

Los lazos del lenguaje

Parece, sin embargo, que en nuestra época actual la comunidad lingüística es un vínculo fuerte que mantiene unidas a las naciones. Sin embargo, no ha pasado mucho tiempo desde que los vínculos del lenguaje se han sentido tan intensamente. El lenguaje establece una base de entendimiento mutuo sobre la que puede surgir una comunidad de intereses. El placer de oír la propia lengua hablada en un país extranjero crea inmediatamente entre sus hablantes un sentimiento de camaradería que es muy real y proporcional al pequeño número de hablantes de ese idioma. La necesidad de una fácil comunicación entre los miembros de una nación también ha llevado, en general, al intento de convertir una lengua en la

lengua dominante en todo el estado. Cuando hay una gran diferencia de lenguas, como en Austria, la unidad nacional nos parece débil. Una de las pocas excepciones en las que la lengua no es el vínculo de control de los miembros de una nacionalidad es Suiza.

Sin embargo, podemos reconocer que la unidad de la lengua es también más un vínculo ideal que real; No sólo la divergencia de dialectos dificulta la comunicación, sino que la comunidad de pensamiento entre los miembros de diferentes clases sociales es también tan escasa que no es posible la comunicación de pensamientos y sentimientos más profundos. El provenzal y el norte de Francia, el campesino bávaro y el westfaliano, el siciliano y el florentino están irremediablemente divididos, debido a las diferencias de idioma; Y los italianos, franceses, ingleses y alemanes educados tienen más en común que cada uno con las clases analfabetas de su propia comunidad.

Así pues, parece que el sentimiento de solidaridad entre los miembros de cada nación no se basa en modo alguno en rasgos objetivos comunes a todos ellos, aunque la manera de pensar y de vivir pueda imponer a cada comunidad ciertas formas mentales, sino en ideales subjetivos que poseen un fuerte valor emotivo. Desde tiempos primitivos tales ideales han existido, pero en una forma siempre cambiante. Una vez una idea fue el centro del sentimiento público, luego otra. Con ellos han cambiado las agrupaciones políticas de la humanidad. Todos han tenido el poder de crear pasiones que han llevado a cada comunidad a defender lo que creía ideal frente a ataques extranjeros, o incluso a respaldar el intento de imponerlo a vecinos renuentes.

Conclusiones

Así, el estudio de todo tipo de personas, tanto primitivas como avanzadas, muestra dos rasgos peculiares: uno, el aumento constante del

tamaño de las unidades sociales que creen en el mismo ideal; la otra es la variación constante de estos ideales. De este modo llegamos a la importante conclusión de que no está justificada ni la creencia de que las naciones modernas representan las mayores unidades sociales alcanzables, ni la otra, de que los ideales de los grupos actuales -y con ellos los grupos- serán permanentes.

Lo más importante de todo es que, si comprendemos que el sentimiento de oposición al extranjero, que acompaña al sentimiento de solidaridad de la nación, es la supervivencia del sentimiento primitivo de las diferencias específicas, nos encontramos claramente cara a cara con aquellas fuerzas que en última instancia abolirán la guerra, así como los conflictos legislativos entre las naciones; que pondrá fin no sólo a la matanza indiscriminada de quienes representan un ideal distinto, sino que también impedirá la aprobación de leyes que favorezcan a los miembros de una nación a expensas de todos los demás miembros de la humanidad.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1912. “An Anthropologist’s View of War.” *The Advocate of Peace* (1894-1920) 74 (4): 93–95. http://www.jstor.org/stable/20666436. https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044097696694&seq=3

Los métodos de la etnología

The Methods of Ethnology

Durante los últimos diez años[1], los métodos de investigación sobre el desarrollo histórico de la civilización han experimentado cambios notables. Durante la segunda mitad del siglo pasado, el pensamiento evolucionista dominó casi por completo, e investigadores como Spencer[2], Morgan[3], Tylor[4] y Lubbock[5], por mencionar solo algunos, se dejaron seducir por la idea

1 Publicado originalmente en 1920

2 Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

3 Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress From Savagery Through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Company. https://archive.org/details/ancientsocietyo00morggoog/page/n6/mode/2up.

4 Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

5 Lubbock, J. 1871. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Conditions of Savages*. D. Appleton. https://archive.org/details/TheOrigi-

de una evolución general y uniforme de la cultura en la que participaba toda la humanidad.

El desarrollo más reciente se remonta, en parte, a la influencia de Ratzel[6] cuya formación geográfica le inculcó la importancia de la difusión y la migración. El problema de la difusión se abordó en detalle, sobre todo en América, pero fue aplicado en un sentido mucho más amplio por Foy[7] y Graebner[8], y finalmente abordado con una aplicación aún más amplia por Elliot Smith[9] y Rivers[10]. De esta manera, en la actualidad, al menos entre ciertos grupos de investigadores en Inglaterra y también en Alemania, la investigación etnológica se basa en el concepto de migración y diseminación más que en el de evolución.

Un estudio crítico de estas dos líneas de investigación muestra que cada una se basa en la aplicación de una hipótesis fundamental. El punto de vista evolutivo presupone que el curso de los cambios históricos en la vida cultural de la humanidad sigue leyes definidas, aplicables en todas partes, y que hacen que el desarrollo cultural sea, en sus líneas gene-

---

nOfCivilizationAndThePrimitiveConditionOfManMentalAnd/page/n1/mode/2up.

6 Ratzel, F. 1885. Völkerkunde. Völkerkunde. Verlag des Bibliographischen Institut. https://archive.org/details/vlkerkunde01ratz/page/n5/mode/2up.

Ratzel, Friedrich. 1909. Anthropogeographie. Edited by Albrecht Penck. Vol. 2. Stuttgart: J. Engelhorn. https://archive.org/details/anthropogeograph00ratz/page/n5/mode/2up. 2. Stuttgart: J. Engelhorn. https://archive.org/details/anthropogeograph00ratz/page/n5/mode/2up.

7 Willy Foy editor de la Biblioteca de Historia Cultural y director del Museo Rautenstrauch-Joest. Foy, Willy (Editor). 1873–1929. Kulturgeschichtliche Bibliothek. Verlag der Universitätsbuchhandlung Carl Winter. Heidelberg.

8 Gräbner, F. 1905. "Kulturkreise Und Kulturschichten in Ozeanien." Zeitschrift Für Ethnologie 37 (1): 28–53. http://www.jstor.org/stable/23030090..

9 Smith, Grafton Elliot. 1911. Ancient Egyptians And The Origin Of Civilization. New York: Harper & Brothers Publishers. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.107340/page/n5/mode/2up.

10 Rivers, W H R. 1914. The History of Melanesian Society. Publications. University Press. https://archive.org/details/historyofmelanes01rive/page/n7/mode/2up.

rales, el mismo entre todas las razas y todos los pueblos. Tylor expresa esta idea claramente en la introducción de su obra clásica *Primitiv Culture*[11]. En cuanto admitimos que la hipótesis de una evolución uniforme debe demostrarse antes de poder aceptarla, toda la estructura pierde su fundamento. Es cierto que existen indicios de paralelismo en el desarrollo en diferentes partes del mundo, y que se encuentran costumbres similares en las zonas más diversas y distantes del globo. La existencia de estas similitudes, distribuidas de forma tan irregular que no pueden explicarse fácilmente por difusión, es uno de los fundamentos de la hipótesis evolutiva, así como lo fue del tratamiento psicologizante de Bastian sobre los fenómenos culturales[12]. Por otra parte, cabe reconocer que la hipótesis implica la idea de que nuestra civilización europea occidental moderna representa el máximo desarrollo cultural al que tienden otros tipos culturales más primitivos y que, por lo tanto, retrospectivamente, construimos un desarrollo ortogenético hacia nuestra propia civilización moderna. Es evidente que, si admitimos que pueden existir diferentes tipos de civilización últimos y coexistentes, la hipótesis de una única línea general de desarrollo no puede sostenerse.

A estos supuestos se opone la tendencia moderna a negar la existencia de un esquema evolutivo general que represente la historia del desarrollo cultural en todo el mundo.

La tendencia moderna se opone a estos supuestos al negar causas internas que provoquen similitudes de desarrollo en partes remotas del globo y, en su lugar, se asume que la similitud de desarrollo en dos partes diferentes del globo siempre debe deberse a la migración y la difusión.

---

11 Tylor, Edward Burnett. 1874. Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitivecultur15tylogoog/page/n8/mode/2up.

12 Bastian, A. 1860. Der Mensch in Der Geschichte. Zur Begründung Einer Psychologischen Weltanschauung: Die Psychologie Als Naturwissenschaft. Wigand. https://archive.org/details/bub_gb_kP0QYDlQO48C/page/n3/mode/2up.

La base de esta hipótesis supone contacto histórico para áreas enormemente extensas. La teoría exige un alto grado de estabilidad de los rasgos culturales, como se observa aparentemente en muchas tribus primitivas; además, se basa, en la supuesta correlación entre una serie de rasgos culturales diversos y mutuamente independientes que reaparecen en las mismas combinaciones en partes distantes del mundo. En este sentido, la investigación moderna retoma la teoría de Gerland[13] sobre la persistencia de una serie de rasgos culturales que se desarrollaron en un centro y fueron transmitidos por el hombre en sus migraciones de continente a continente.

Me parece que si se exponen ampliamente los fundamentos hipotéticos de estas dos formas extremas de investigación etnológica, como he intentado hacer aquí, queda claro de inmediato que no se ha demostrado la exactitud de las suposiciones, sino que se ha seleccionado arbitrariamente una u otra con el fin de obtener una imagen consistente del desarrollo cultural. Estos métodos son esencialmente formas de clasificación de los fenómenos estáticos de la cultura según dos principios distintos, e interpretaciones de estas clasificaciones como de importancia histórica, sin intentar demostrar, sin embargo, que esta interpretación sea justificable. Por ejemplo, se observa que en la mayor parte del mundo existen semejanzas entre formas decorativas representativas y otras más o menos geométricas. Según el punto de vista evolutivo, su desarrollo se explica de la siguiente manera: las formas decorativas se organizan de tal manera que las más representativas se colocan al principio. Las demás formas están dispuestas de tal manera que muestran una

13 Gerland, Georg Karl Cornelius. 1868. Über Das Aussterben Der Naturvölker. Liepzig: Verlag Von Friedrich Fleischer. https://archive.org/details/berdasaussterbe00gerlgoog/page/n6/mode/2up.

Waitz, Theodor, and Georg Karl Cornelius Gerland. 1859. “Anthropologie Der Naturvölker.” Leipzig: F. Fleischer. https://archive.org/details/anthropologiede24waitgoog/page/n9/mode/2up.

transición gradual desde formas representativas a formas geométricas puramente convencionales, y este orden se interpreta entonces como que los diseños geométricos se originaron a partir de diseños representativos que gradualmente degeneraron. Este método ha sido seguido, por ejemplo, por Putnam[14], Stolpe[15], Balfour[16] y Haddon[17], así como por Verworn[18] y, en sus escritos anteriores, por von den Steinen[19]. Si bien no pretendo negar que este desarrollo haya ocurrido, sería precipitado generalizar y afirmar que, en todos los casos, la clasificación realizada según un principio definido representa un desarrollo histórico. El orden también podría invertirse y podríamos comenzar con un elemento geométrico simple que, mediante la adición de nuevos rasgos, podría desarrollarse en un diseño representativo, y podríamos afirmar que este orden representa una secuencia histórica. Ambas posibilidades fueron consideradas

---

14 Véase Boas, Franz. 1915. Frederic Ward Putnam. Washington: American Association for the Advancement of Science. https://archive.org/details/b30621197/mode/2up.

15 Culin, Steward. 1906. "Hjalmar Stolpe." American Anthropologist 8 (1): 150–56. https://doi.org/10.1525/aa.1906.8.1.02a00160. https://archive.org/details/jstor-659172/page/n1/mode/2up.

16 Balfour, H. 1893. The Evolution of Decorative Art: An Essay Upon Its Origin and Development as Illustrated by the Art of Modern Races of Mankind. Macmillan and co. https://archive.org/details/cu31924031234630/page/n5/mode/2up.

Haddon, Alfred C. 1895. Evolution in Art: As Illustrated by the Life-Histories of Designs. London: Walter Scott. ltd.

18 Verworn, Max. 1920. "Die Anfänge Der Kunst." Jena: G. Fischer. https://catalog.hathitrust.org/Record/000600548.

Verworn, Max. 1908. "Zur Psychologie Der Primitiven Kunst: Ein Vortrag." Jena: Verlag von Gustav Fischer. https://catalog.hathitrust.org/Record/000600551.

19 Steinen, K von. 1886. *Durch Central-Brasilien: Expedition Zur Erforschung Des Schingú Im Jahre* 1884. F. A. Brockhaus. https://books.google.com.mx/books?id=FUlGAAAAMAAJ.

Steinen, K von. 1894. *Unter Den Naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung Und Ergebnisse Der Zweiten Schingu-Expedition* 1887-1888. Severus Verlag. https://archive.org/details/unterdennaturvx00stei/page/n5/mode/2up.

por Holmes[20] ya en 1885. Ni una ni otra teoría pueden establecerse sin una prueba histórica real.

La actitud opuesta, es decir, el origen por difusión, se manifiesta en el intento de Heinrich Schurtz[21] de conectar el arte decorativo del noroeste americano con el de Melanesia. El simple hecho de que en estas zonas existan elementos que podrían interpretarse como ojos lo indujo a asumir que ambos tienen un origen común, sin considerar la posibilidad de que el patrón en ambas zonas —cada una con características muy distintivas— pudiera haberse desarrollado a partir de fuentes independientes. En este intento, Schurtz siguió a Ratzel[22], quien ya había intentado establecer conexiones entre Melanesia y el noroeste americano basándose en otras características culturales.

Si bien la investigación etnográfica basada en estas dos hipótesis fundamentales parece caracterizar la tendencia general del pensamiento europeo, la mayoría de los antropólogos estadounidenses siguen actualmente un método diferente. La diferencia entre ambas direcciones de estudio se resume mejor en la afirmación de que los académicos estadounidenses se interesan principalmente en los fenómenos dinámicos del cambio cultural e intentan dilucidar la historia cultural mediante la aplicación de los resultados de sus estudios; y que relegan la solución de la cuestión fundamental de la importancia relativa del paralelismo del desarrollo cultural en áreas distantes, frente a la difusión mundial y la

---

20 Datos insuficientes para la localización de la fuente. La publicación temáticamente más cercana a disposición es: Holmes, William Henry. 1885. Illustrated Catalogue of a Portion of the Collections Made by the Bureau of Ethnology during the Field Season of 1881. Edited by Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Government Printing Office. https://archive.org/details/cu31924104077544/page/n5/mode/2up.

21 Schurtz, H. 1898. Grundriss Einer Entstehungsgeschichte Des Geldes. Beiträge Zur Volks- Und Völkerkunde. Felber. https://books.google.com.mx/books?id=aJtAAAAAYAAJ.

22 Ratzel, F. 1885. Völkerkunde. Verlag des Bibliographischen Institut. https://archive.org/details/vlkerkunde01ratz/page/n5/mode/2up.

estabilidad de los rasgos culturales a lo largo de largos períodos, para un futuro, cuando se conozcan mejor las condiciones reales del cambio cultural. Los métodos etnológicos estadounidenses son análogos a los de la arqueología europea, en particular la escandinava, y a las investigaciones sobre el período prehistórico del Mediterráneo oriental.

Al observador distante le podría parecer que los estudiantes estadounidenses se dedican a un sinfín de investigaciones detalladas sin mucha relevancia para la solución de los problemas fundamentales de una historia filosófica de la civilización humana. Creo que esta interpretación de la actitud estadounidense sería injusta, ya que las preguntas fundamentales nos interesan tanto como a otros académicos, pero no esperamos poder resolver un problema histórico complejo mediante una fórmula.

En primer lugar, todo el problema de la historia cultural se nos presenta como un problema histórico. Para comprender la historia es necesario saber no solo cómo son las cosas, sino también cómo llegaron a ser. En el ámbito de la etnología, donde, en la mayor parte del mundo, no se dispone de datos históricos salvo los que revelan los estudios arqueológicos, toda evidencia de cambio solo puede inferirse mediante métodos indirectos. Su carácter se refleja en las investigaciones de los estudiantes de filología comparada. El método se basa en la comparación de fenómenos estáticos, combinada con el estudio de su distribución. Lo que se puede lograr con este método queda bien ilustrado por las investigaciones del Dr. Lowie[23] sobre las sociedades militares de los indios de las llanuras, o por la investigación moderna de la mitología americana[24]. Es cierto, por supuesto, que nunca podremos esperar obtener datos incontrovertibles sobre la secuencia cronológica de los acontecimientos,

---

23 Lowie, Robert Harry. 1916. “Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary” 11 (13). https://www.biodiversitylibrary.org/item/165902.

24 Lowie, Robert Harry. 1918. “Myths and Traditions of the Crow Indians.” *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* ;v. 25, Pt. 1. New York. https://catalog.hathitrust.org/Record/100569144.

pero sí se pueden determinar ciertas líneas generales con un alto grado de probabilidad, incluso de certeza.

Tan pronto como se aplican estos métodos, la sociedad primitiva pierde la apariencia de estabilidad absoluta que transmite al estudiante que solo ve a un pueblo determinado en un momento determinado. Todas las formas culturales aparecen, más bien, en constante cambio y sujetas a modificaciones fundamentales.

Es comprensible que en nuestros estudios el problema de la diseminación ocupe un lugar destacado. Es mucho más fácil demostrar la diseminación que seguir los desarrollos debidos a fuerzas internas, y los datos para dicho estudio se obtienen con mucha mayor dificultad. Sin embargo, estos pueden observarse en todo fenómeno de aculturación en el que elementos foráneos se remodelan según los patrones prevalecientes en su nuevo entorno, y pueden encontrarse en los desarrollos locales peculiares de ideas y actividades ampliamente difundidas. La razón por la que el estudio del desarrollo interno no se ha abordado con energía no se debe a que, desde un punto de vista teórico, carezca de importancia, sino más bien a las dificultades metodológicas inherentes. Quizás se pueda reconocer que en los últimos años se ha llamado la atención sobre este problema, como lo manifiestan las investigaciones sobre los procesos de aculturación y la interdependencia de las actividades culturales, que están atrayendo la atención de muchos investigadores.

La profundización de estas investigaciones enfatiza la importancia de una característica común a todos los fenómenos históricos. Mientras que en las ciencias naturales solemos considerar un número determinado de causas y estudiar sus efectos, en los acontecimientos históricos nos vemos obligados a considerar cada fenómeno no solo como efecto, sino también como causa. Esto es cierto incluso en la aplicación particular de las leyes de la naturaleza física, como, por ejemplo, en el estudio de la astronomía, donde la posición de ciertos cuerpos celestes en un momento dado puede considerarse como efecto de la gravitación, mien-

tras que, al mismo tiempo, su disposición particular en el espacio determina cambios futuros. Esta relación se manifiesta con mucha mayor claridad en la historia de la civilización humana. Por ejemplo, un excedente de alimentos puede provocar un aumento de la población y del tiempo libre, lo que da lugar a ocupaciones que no son absolutamente necesarias para las necesidades de la vida cotidiana. A su vez, el aumento de la población y del tiempo libre, que puede aplicarse a nuevos inventos, da lugar a un mayor suministro de alimentos y a un mayor aumento del tiempo libre, de modo que se produce un efecto acumulativo.

Consideraciones similares pueden hacerse respecto al importante problema de la relación del individuo con la sociedad, un problema que debe considerarse siempre que estudiamos las condiciones dinámicas del cambio. Las actividades del individuo están determinadas en gran medida por su entorno social, pero a su vez, sus propias actividades influyen en la sociedad en la que vive y pueden modificarla. Obviamente, este problema es uno de los más importantes que deben abordarse en el estudio de los cambios culturales. También está comenzando a atraer la atención de estudiantes que ya no se conforman con la enumeración sistemática de las creencias y costumbres estandarizadas de una tribu, sino que comienzan a interesarse por la forma en que el individuo reacciona a todo su entorno social y a las diferencias de opinión y modo de acción que ocurren en la sociedad primitiva y que son la causa de cambios de gran alcance.

En resumen, el método que intentamos desarrollar se basa en el estudio de los cambios dinámicos que se observan en la sociedad en la actualidad. Nos abstenemos de intentar resolver el problema fundamental del desarrollo general de la civilización hasta que hayamos podido desentrañar los procesos que se desarrollan ante nuestros ojos.

De este estudio se pueden extraer ciertas conclusiones generales incluso hoy. En primer lugar, la historia de la civilización humana no nos parece determinada enteramente por una necesidad psicológica que

conduzca a una evolución uniforme en todo el mundo. Más bien, vemos que cada grupo cultural tiene su propia historia única, que depende en parte del desarrollo interno peculiar del grupo social y en parte de las influencias externas a las que ha estado sujeto. Ha habido procesos de diferenciación gradual, así como procesos de nivelación de las diferencias entre centros culturales vecinos, pero sería completamente imposible comprender, a partir de un único esquema evolutivo, qué le ocurrió a un pueblo en particular.

Un ejemplo del contraste entre los dos puntos de vista se indica claramente mediante una comparación del tratamiento de la civilización Zuñí por parte de Frank Hamilton Cushing[25], por un lado, y por el otro, por los estudiantes modernos, en particular Elsie Clews Parsons[26], A. L. Kroeber[27] y Leslie Spier[28]. Cushing creía que era posible explicar la cultura zuñi enteramente a partir de la reacción de la mente zuñi a su entorno geográfico, y que toda la cultura zuñi podía explicarse como el desarrollo que se derivó necesariamente de la posición en la que se encontraba el pueblo. La profunda comprensión de Cushing de la mentalidad indígena y su profundo conocimiento de la vida más íntima del pueblo otorgaron gran credibilidad a sus interpretaciones.

---

25 Cushing, F H. 1920. Zuñi Breadstuff. Indian Notes and Monographs. Museum of the American Indian, Heye Foundation. https://archive.org/details/zuibreadstuff-00cus/page/n7/mode/2up.

26 Parsons, Elsie Clews. 1916. "The Favorite Number of the Zuni." The Scientific Monthly 3 (6): 596–600. http://www.jstor.org/stable/6116. https://archive.org/details/jstor-6116/page/n1/mode/2up

27 Kroeber, A L. 1917. Zuñi Kin and Clan. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. The Trustees. https://books.google.com.sv/books?id=DLgZAAAAYAAJ.

28 Spier, Leslie. 1917. "Zuñi Chronology." Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 3 (4): 280–83. http://www.jstor.org/stable/83674.

Por otra parte, los estudios de la Dra. Parsons demuestran de forma concluyente la profunda influencia que las ideas españolas han tenido en la cultura zuñi y, junto con las investigaciones del profesor Kroeber, nos brindan uno de los mejores ejemplos de aculturación que hemos conocido. La explicación psicológica es completamente engañosa, a pesar de su plausibilidad, y el estudio histórico muestra un panorama completamente diferente, en el que la combinación única de rasgos antiguos (que en sí mismos son indudablemente complejos) y de influencias europeas ha provocado la situación actual.

Los estudios sobre la dinámica de la vida primitiva también muestran que la suposición de una estabilidad prolongada, como la que plantea Elliot Smith[29], carece de fundamento. Dondequiera que se hayan estudiado en detalle las condiciones primitivas, se ha demostrado que se encuentran en constante cambio, y parece existir un estrecho paralelismo entre la historia del lenguaje y la historia del desarrollo cultural general. A los períodos de estabilidad les siguen períodos de cambio rápido. Es sumamente improbable que las costumbres de los pueblos primitivos se conserven inalteradas durante miles de años. Además, los fenómenos de aculturación demuestran que la transferencia de costumbres de una región a otra sin cambios concomitantes debidos a la aculturación es muy poco frecuente. Por lo tanto, es muy improbable que las antiguas costumbres mediterráneas se encuentren en la actualidad prácticamente inalteradas en diferentes partes del mundo, como exige la teoría de Elliot Smith.

Si bien, en general, el carácter histórico único del crecimiento cultural en cada área se destaca como un elemento destacado en la historia del desarrollo cultural, podemos reconocer al mismo tiempo que existen ciertos paralelismos típicos. Sin embargo, no nos inclinamos tanto a buscar estas

29 Smith, Grafton Elliot. 1911. Ancient Egyptians And The Origin Of Civilization. New York: Harper & Brothers Publishers. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.107340/page/n5/mode/2up..

similitudes en costumbres detalladas, sino más bien en ciertas condiciones dinámicas que se deben a causas sociales o psicológicas que pueden conducir a resultados similares. El ejemplo de la relación entre el suministro de alimentos y la población, al que me referí antes, puede servir como ejemplo. Otro tipo de ejemplo se presenta en aquellos casos en los que un determinado problema del hombre al frente puede resolverse únicamente mediante un número limitado de métodos.

Cuando encontramos, por ejemplo, el matrimonio como institución universal, se puede reconocer que el matrimonio sólo es posible entre un número de hombres y un número de mujeres; un número de hombres y una mujer; un número de mujeres y un hombre; o un hombre y una mujer.

De hecho, todas estas formas se encuentran en todo el mundo, por lo que no sorprende que formas análogas se hayan adoptado de forma bastante independiente en diferentes partes del mundo. Además, considerando tanto las condiciones económicas generales de la humanidad como la naturaleza del instinto sexual en los animales superiores, tampoco sorprende que el matrimonio en grupo y los matrimonios poliándricos sean, comparativamente hablando, poco frecuentes. Consideraciones similares pueden hacerse con respecto a las concepciones filosóficas de la humanidad.

En resumen, si buscamos leyes, las leyes se relacionan con los efectos de las condiciones fisiológicas, psicológicas y sociales, no con secuencias de logros culturales.

En algunos casos, una secuencia regular de estos puede acompañar el desarrollo del estatus psicológico o social. Esto se ilustra con la secuencia de inventos industriales en el Viejo Mundo y en América, que considero independientes. A un período de recolección de alimentos y uso de la piedra le siguieron la invención de la agricultura, la alfarería y, finalmente, el uso de los metales. Obviamente, este orden se basa en el mayor tiempo dedicado por la humanidad al uso de productos naturales, herramientas y utensilios, y a las variaciones que se desa-

rrollaron con ellos. Aunque en este caso parece existir paralelismo en ambos continentes, sería inútil intentar seguir el orden en detalle. De hecho, no se aplica a otros inventos. La domesticación de animales, que en el Viejo Mundo debió ser un logro temprano, fue muy tardía en el Nuevo Mundo, donde los animales domésticos, salvo el perro, apenas existían en la época del descubrimiento. En Perú se había dado un pequeño comienzo con la domesticación de la llama, y se criaban aves en diversas partes del continente.

Una consideración similar puede hacerse respecto al desarrollo del racionalismo. Parece ser una de las características fundamentales en el desarrollo de la humanidad que las actividades que se han desarrollado inconscientemente se convierten gradualmente en objeto de razonamiento. Podemos observar este proceso en todas partes. Se manifiesta, quizás, con mayor claridad en la historia de la ciencia, que ha ampliado gradualmente el alcance de su investigación a un campo cada vez más amplio y ha hecho conscientes las actividades humanas que se realizan automáticamente en la vida del individuo y de la sociedad.

No me he referido hasta ahora a otro aspecto de la etnología moderna que esté relacionado con el crecimiento del psicoanálisis.

Sigmund Freud[30] ha intentado demostrar que el pensamiento primitivo es en muchos aspectos análogo a aquellas formas de actividad psíquica individual que ha explorado con sus métodos psicoanalíticos.

30 Freud, Sigmund. 1913. *Totem Und Tabu. Einige Überinstimmungen Im Seelenleben Der Wilden Und Der Neurotiker*. Edited by Beacon Press. https://archive.org/details/freud-sigmund.-obras-completas-epl-fs-2018/page/3298/mode/2up?q=totem.

En muchos aspectos, sus intentos son similares a la "interpretación de la mitología" de simbolistas como Stucken[31]. Rivers[32] ha retomado la sugerencia de Freud, así como las interpretaciones de Graebner[33] y Elliot Smith[34], y encontramos, por lo tanto, en sus nuevos escritos una aplicación peculiarmente desconectada de una actitud psicologizante y la aplicación de la teoría de la transmisión antigua.

Si bien creo que algunas de las ideas que subyacen a los estudios psicoanalíticos de Freud pueden aplicarse fructíferamente a problemas etnológicos, no me parece que la explotación unilateral de este método avance nuestra comprensión del desarrollo de la sociedad humana. Es cierto que la influencia de las impresiones recibidas durante los primeros años de vida se ha subestimado por completo y que el comportamiento social del hombre depende en gran medida de los hábitos más tempranos, que se establecen antes del inicio de la memoria conectada, y que muchos de los llamados rasgos raciales o hereditarios deben considerarse más bien como resultado de la exposición temprana a ciertas condiciones sociales. La mayoría de estos hábitos no se manifiestan en la conciencia y, por lo tanto, es difícil romperlos. Gran parte de la diferencia en el comportamiento de hombres y mujeres adultos puede deberse a esta causa. Sin embargo, si intentamos aplicar toda la teoría de la influencia de los deseos reprimidos a las actividades del hombre que vive bajo diferentes formas sociales, creo que extendemos más allá de sus

---

31 Stucken, Eduard. 1902. "Beiträge Zur Orientalischen Mythologie." Mitteilungen Der Vorderasiatischen Gesellschaft. 7: 46–72. https://catalog.hathitrust.org/Record/008699475.

32 Rivers, W H R. 1912. "The Sociological Significance of Myth." Folklore 23 (3): 307–31. https://doi.org/10.1080/0015587X.1912.9719532.

33 Gräbner, F. 1905. "Kulturkreise Und Kulturschichten in Ozeanien." Zeitschrift Für Ethnologie 37 (1): 28–53. http://www.jstor.org/stable/23030090.

34 Smith, Grafton Elliot. 1911. Ancient Egyptians And The Origin Of Civilization. New York: Harper & Brothers Publishers. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.107340/page/n5/mode/2up.

límites legítimos las inferencias que pueden extraerse de la observación de la psicología individual normal y anormal. Muchos otros factores son de mayor importancia.

Para dar un ejemplo: los fenómenos del lenguaje muestran claramente que condiciones muy diferentes de aquellas a las que los psicoanalistas dirigen su atención determinan la conducta mental del hombre.

Los conceptos generales que subyacen al lenguaje son completamente desconocidos para la mayoría de las personas. No se manifiestan en la conciencia hasta que comienza el estudio científico de la gramática. Sin embargo, las categorías del lenguaje nos obligan a ver el mundo organizado en ciertos grupos conceptuales definidos que, debido a nuestra falta de conocimiento de los procesos lingüísticos, se toman como categorías objetivas y, por lo tanto, se imponen a la forma de nuestros pensamientos. Se desconoce el origen de estas categorías, pero parece bastante seguro que no tienen nada que ver con los fenómenos objeto de estudio psicoanalítico.

La aplicabilidad de la teoría psicoanalítica del simbolismo también está sujeta a grandes dudas. Cabe recordar que la interpretación simbólica ha ocupado un lugar destacado en la filosofía de todas las épocas. Está presente no solo en la vida primitiva, sino también en la historia de la filosofía y la teología, con ejemplos de un alto desarrollo del simbolismo, cuyo tipo depende de la actitud mental general del filósofo que lo desarrolla.

Los teólogos que interpretaron la Biblia basándose en el simbolismo religioso estaban tan seguros de la exactitud de sus puntos de vista como los psicoanalistas de sus interpretaciones del pensamiento y la conducta basadas en el simbolismo sexual. Los resultados de una interpretación simbólica dependen principalmente de la actitud subjetiva del investigador, que ordena los fenómenos según su concepto principal. Para demostrar la aplicabilidad del simbolismo del psicoanálisis, sería necesario demostrar que una interpretación simbólica desde

otros puntos de vista completamente diferentes no sería igualmente plausible, y que las explicaciones que omiten el significado simbólico o lo reducen al mínimo no serían adecuadas.

Si bien podemos dar la bienvenida a la aplicación de todo avance en el método de investigación psicológica, no podemos aceptar como un avance en el método etnológico la transferencia burda de un método novedoso y unilateral de investigación psicológica del individuo a fenómenos sociales cuyo origen puede demostrarse que está determinado históricamente y sujeto a influencias que no son en absoluto comparables con las que controlan la psicología del individuo.

Bibliografía

Texto original:

Boas, Franz. 1920. “The Methods of Ethnology.” American Anthropologist 22 (4): 311–21. http://www.jstor.org/stable/660328.

Referencias:

Balfour, H. 1893. *The Evolution of Decorative Art: An Essay Upon Its Origin and Development as Illustrated by the Art of Modern Races of Mankind.* Macmillan and co. https://archive.org/details/cu31924031234630/page/n5/mode/2up.

Bastian, A. 1860. "Der Mensch in Der Geschichte". *Zur Begründung Einer Psychologischen Weltanschauung*: Die Psychologie Als Naturwissenschaft. Wigand. https://archive.org/details/bub_gb_kP0QYDlQO48C/page/n3/mode/2up.

Boas, Franz. 1915. *Frederic Ward Putnam*. Washington: American Association for the Advancement of Science. https://archive.org/details/b30621197/mode/2up.

Culin, Steward. 1906. “Hjalmar Stolpe.” *American Anthropologist* 8 (1): 150–56. https://doi.org/10.1525/aa.1906.8.1.02a00160. https://archive.org/details/jstor-659172/page/n1/mode/2up.

Cushing, F H. 1920. *Zuñi Breadstuff. Indian Notes and Monographs*. Museum of the American Indian, Heye Foundation. https://archive.org/details/zuibreadstuff00cus/page/n7/mode/2up.

Foy, Willy (Editor). 1873–1929. Kulturgeschichtliche Bibliothek. Verlag der Universitätsbuchhandlung Carl Winter. Heidelberg

Freud, Sigmund. 1913. *Totem Und Tabu. Einige Überinstimmungen Im Seelenleben Der Wilden Und Der Neurotiker*. Edited by Beacon Press. https://archive.org/details/freud-sigmund.-obras-com-

pletas-epl-fs-2018/page/3298/mode/2up?q=totem.

Gerland, Georg Karl Cornelius. 1868. *Über Das Aussterben Der Naturvölker*. Liepzig: Verlag Von Friedrich Fleischer. https://archive.org/details/berdasaussterbe00gerlgoog/page/n6/mode/2up.

Gräbner, F. 1905. "Kulturkreise Und Kulturschichten in Ozeanien." *Zeitschrift Für Ethnologie* 37 (1): 28–53. http://www.jstor.org/stable/23030090.

Holmes, William Henry. 1885. *Illustrated Catalogue of a Portion of the Collections Made by the Bureau of Ethnology during the Field Season of 1881*. Edited by Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Government Printing Office. https://archive.org/details/cu31924104077544/page/n5/mode/2up.

Kroeber, A L. 1917. *Zuñi Kin and Clan*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. The Trustees. https://books.google.com.sv/books?id=DLgZAAAAYAAJ.

Lowie, Robert Harry. 1916. "Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary" 11 (13). https://www.biodiversitylibrary.org/item/165902.

Lowie, Robert Harry. 1918. "Myths and Traditions of the Crow Indians." *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* ;v. 25, Pt. 1. New York. https://catalog.hathitrust.org/Record/100569144.

Lubbock, J. 1871. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Conditions of Savages*. D. Appleton. https://archive.org/details/TheOriginOfCivilizationAndThePrimitiveConditionOfManMentalAnd/page/n1/mode/2up.

Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress From Savagery Through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Company. https://archive.org/details/ancientsocietyo00morggoog/page/n6/mode/2up.

Parsons, Elsie Clews. 1916. "The Favorite Number of the Zuni." *The Scientific Monthly* 3 (6): 596–600. http://www.jstor.org/stable/6116. https://archive.org/details/jstor-6116/page/n1/mode/2up

Ratzel, F. 1885. *Völkerkunde*. Verlag des Bibliographischen Institut. https://archive.org/details/vlkerkunde01ratz/page/n5/mode/2up.

Ratzel, Friedrich. 1909. *Anthropogeographie*. Edited by Albrecht Penck. Vol. 2. Stuttgart: J. Engelhorn. https://archive.org/details/anthropogeograph00ratz/page/n5/mode/2up. 2. Stuttgart: J. Engelhorn. https://archive.org/details/anthropogeograph00ratz/page/n5/mode/2up.

Rivers, W H R. 1912. "The Sociological Significance of Myth." *Folklore* 23 (3): 307–31. https://doi.org/10.1080/0015587X.1912.9719532.

Rivers, W H R. 1914. *The History of Melanesian Society*. Publications. University Press. https://archive.org/details/historyofmelanes01rive/page/n7/mode/2up.

Schurtz, H. 1898. *Grundriss Einer Entstehungsgeschichte Des Geldes. Beiträge Zur Volks- Und Völkerkunde*. Felber. https://books.google.com.mx/books?id=aJtAAAAAYAAJ.

Smith, Grafton Elliot. 1911. *Ancient Egyptians And The Origin Of Civilization*. New York: Harper & Brothers Publishers. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.107340/page/n5/mode/2up.

Spencer, Herbert. 1896. *Principles of Sociology*. New York: D. Appleton & Company. https://archive.org/details/p2principlesofso01spenuoft/page/n5/mode/2up.

Spier, Leslie. 1917. "Zuñi Chronology." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 3 (4): 280–83. http://www.jstor.org/stable/83674.

Stucken, Eduard. 1902. "Beiträge Zur Orientalischen Mythologie." *Mitteilungen Der Vorderasiatischen Gesellschaft*. 7: 46–72. https://catalog.hathitrust.org/Record/008699475.

Tylor, Edward Burnett. 1874. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* Boston: Estes & Lauriat. https://archive.org/details/primitiveculture15tylogoog/page/n8/mode/2up.

Verworn, Max. 1908. *Zur Psychologie Der Primitiven Kunst*: Ein Vortrag. Jena: Verlag von Gustav Fischer. https://catalog.hathitrust.org/Record/000600551.

Verworn, Max. 1920. "Die Anfänge Der Kunst." Jena: G. Fischer. https://catalog.hathitrust.org/Record/000600548.

Waitz, Theodor, and Georg Karl Cornelius Gerland. 1859. "Anthropologie Der Naturvölker." Leipzig: F. Fleischer. https://archive.org/details/anthropologiede24waitgoog/page/n9/mode/2up.

Sobre los sonidos alternantes

On Alternating Sounds

Recientemente se ha llamado la atención sobre un fenómeno interesante, que, de una manera un tanto engañosa, se ha denominado “daltonismo sonoro”[1]. Se ha observado que un número considerable de personas no pueden distinguir diferencias en la tonalidad y el timbre de los sonidos que son fácilmente percibidos por el oído común. La similitud de este fenómeno con el daltonismo[2] dio lugar a la adopción del nombre de “daltonismo sonoro”. Un análogo exacto del daltonismo sería, por supuesto, un caso de falta de facultad para distinguir la tonalidad de los sonidos, pero esto, hasta donde sabe el autor, nunca se ha observado. El rasgo característico de la ceguera sonora es la incapacidad de percibir las peculiaridades esenciales de ciertos sonidos.

---

1 Traducido de: *sound-blindness* "ceguera de sonido"

2 Traducido de: *color-blindness*. "ceguera de color"

La investigación de este tema se ha llevado a cabo exclusivamente en relación con la fonología de las lenguas, efectuándose investigaciones sobre la facultad de los individuos para reconocer determinadas consonantes y vocales. Es bien sabido que al oír por primera vez una palabra cuya derivación no conocemos, estamos expuestos a malinterpretarla. Este hecho puede deberse a dos causas: la palabra puede ser tan larga que no podemos captar sus componentes fonéticos y su secuencia en una sola audición, o podemos no percibir el carácter peculiar de cada elemento fonético.

Aquí sólo debemos considerar el segundo caso. Los experimentos sobre este tema se han realizado generalmente con niños, ya que es relativamente fácil encontrar palabras que ellos desconocen. Se les dictan esas palabras, los niños intentan traducirlas por escrito y se estudian las palabras que faltan. Recientemente, la señorita Sara E. Wiltse, a instancias del profesor G. Stanley Hall, realizó un estudio muy interesante sobre este fenómeno, cuyos resultados se publicaron en la Revista Americana de Psicología[3]. Descubrió muy pronto que palabras largas, como "*ultramarine*", "*altruistic*", "*frustrate*", "*ultimatum*", etc., daban resultados insatisfactorios, ya que los niños no captaban la secuencia de los sonidos que las componen. A continuación, se experimentó con una serie de palabras monosilábicas, sugeridas por el Dr. Clarence J. Blake, que dieron resultados muy interesantes. En la palabra "fan", por ejemplo, la "f" se entendía como "kl" una vez, "s" una vez, "th" sorda tres veces, "th" sonora cinco veces, y las siguientes palabras se sustituyeron por "fan": "clams" (uno), "ram" (uno), "fang" (uno), "fell" (dos), "fair" (cuatro), "thank" (tres), "than" (cinco). Un vistazo a la lista de la señorita Wiltse muestra que este es un caso muy poco frecuente.

Los resultados de estos experimentos son muy satisfactorios, a pesar del carácter no fonético de la ortografía inglesa. Demuestran que los

---

3 Wiltse, Sara E. 1888. "Introduction." *The American Journal of Psychology* 1 (4): 702–5. http://www.jstor.org/stable/1410900.

sonidos no son percibidos por el oyente en el mismo modo en que han sido pronunciados por el hablante.

Veamos cómo se origina esta incomprensión de los sonidos. Aprendemos a pronunciar los sonidos de nuestra lengua a través de un largo uso y logramos gran facilidad para colocar nuestros órganos productores de sonidos en las posiciones en las que se producen dichos sonidos. También aprendemos mediante la práctica constante y continuada a pronunciar determinadas combinaciones de sonidos. El carácter de tales sonidos depende únicamente de la posición de los órganos productores de sonido y de la fuerza con la que el aire sale de la boca o la nariz. Aunque aprendemos con la práctica a colocar nuestros órganos en determinadas posiciones, se comprenderá fácilmente que estas posiciones no serán exactamente las mismas cada vez que intentemos producir un determinado sonido, sino que variarán ligeramente. Los sonidos anteriores y posteriores y muchas otras circunstancias ejercerán una cierta influencia sobre el sonido que pretendemos producir.

La vibración del aire correspondiente a este sonido pone en movimiento la membrana del tímpano del oyente, que entonces percibe el sonido. ¿Pero cómo lo percibe? Sólo a través de sonidos similares que había oído antes. Hemos visto que las vibraciones que producen la percepción varían ligeramente, alrededor de un cierto promedio; además de esto, tenemos que considerar que el concepto de sonido es aún más variable.

Tal vez sería bueno explicar esto más detalladamente. Si tenemos dos sensaciones parecidas separadas por un intervalo considerable, la probabilidad de que las creamos idénticas, aunque en realidad sean diferentes, será mayor cuanto más parecidas sean ambas sensaciones, cuanto mayor sea el intervalo y menor la atención. Por ejemplo, si primero me muestran un blanco azulado y un poco después un blanco amarillento, lo más probable es que, al preguntarme, declare que ambos son del mismo color. Para utilizar el término técnico, la diferencia entre los dos estímulos será tan pequeña que no superará el umbral diferencial.

Este fenómeno debe distinguirse claramente del umbral diferencial de dos sensaciones que se encuentran adyacentes en el espacio o en el tiempo. En el último caso, la incapacidad de percibir la diferencia se debe a causas fisiológicas, al menos en gran medida; Se debe a una falta de percepción de un fenómeno o de un proceso. Si, por ejemplo, dos espacios de mayor y menor intensidad se unen, puede que no podamos discernir la línea divisoria; Si la intensidad de una luz aumenta repentinamente, es posible que no descubramos el cambio. En el primer caso, sin embargo, cuando ambas sensaciones están separadas por un intervalo, la imposibilidad de distinguirlas se debe principalmente a causas psicológicas.

La incapacidad de distinguir sensaciones, incluso si están próximas entre sí en el espacio o en el tiempo, demuestra, sin embargo, que lo que llamamos una sensación corresponde a cierta serie de estímulos ligeramente diferentes. Los experimentos muestran que la amplitud de esta serie es mayor cuanto menor es la atención prestada al percibir las sensaciones.

En una ocasión anterior, el autor realizó una serie de experimentos para determinar la influencia del intervalo entre dos sensaciones sobre la amplitud de la serie de estímulos que causan una sensación o, como generalmente se denomina, sobre el umbral diferencial, y se encontró que, dentro de ciertos límites, la amplitud aumentaba rápidamente. En otras palabras, cuanto más largo sea el intervalo, más fácilmente se confunde un estímulo con otro similar, o cuanto más largo sea el intervalo, mayor será la probabilidad de que un estímulo considerablemente diferente del original se confunda con el mismo.

La misma serie de experimentos demostró la existencia de una influencia inesperadamente grande de la práctica. Se observaron pares de líneas horizontales paralelas, la superior de treinta y cinco milímetros de longitud y la inferior de treinta y cuatro a treinta y nueve milímetros, y se determinó cuál parecía más larga. Muy pronto se hizo evidente que la combinación treinta y cinco a treinta y siete milímetros asumió el carácter de un estándar con el que se comparaban todos los demás. A continuación una

serie similar de experimentos con pares de líneas de unos veinticinco milímetros. Se hizo un cálculo de longitud y luego procedí a formar estimaciones de la longitud absoluta de líneas que variaban de quince a cuarenta milímetros, expresadas en milímetros enteros. Luego observé que las líneas miden aproximadamente veinticinco y treinta y cinco milímetros. En general, se consideró que las longitudes eran de veinticinco y treinta y cinco milímetros de largo, mientras que en el caso de otras líneas no se encontró tal preferencia forzada a determinadas cifras. Hubo un sesgo a favor de las dos cantidades con las que había experimentado previamente.

Esto parece estar en desacuerdo con el hecho establecido de que el umbral diferencial disminuye con el aumento de la práctica. Este desacuerdo, sin embargo, es sólo aparente. Debemos recordar que nuestro juicio es una clasificación de las percepciones en clases de un milímetro de extensión cada una. La mayor frecuencia de los juicios "veinticinco milímetros" y "treinta y cinco milímetros" se debe a que se reconoce a estas dos líneas con más frecuencia que otras, y a que la gran similitud de la línea de veinticuatro milímetros con la de veinticinco milímetros induce a clasificarla bajo este epígrafe, que resulta más familiar por la práctica. Si la diferencia entre ambas líneas superara significativamente el umbral diferencial, el resultado sería, por supuesto, algo distinto. Este fenómeno puede expresarse psicológicamente: una nueva sensación se percibe mediante sensaciones similares que forman parte de nuestro conocimiento.

Como ésta es la parte más importante de nuestras consideraciones, la ilustraremos con algunos ejemplos. Es bien sabido que en muchos idiomas falta un término para verde. Si le mostramos a un individuo que habla tal lengua una serie de estambres verdes, llamará a una parte amarilla y a otra azul, siendo dudoso el límite de ambas divisiones. Ciertos colores los clasificará hoy como amarillos y mañana como azules. Percibe el verde a través del amarillo y del azul. Percibimos los olores de la misma manera y clasificamos los nuevos olores junto con aquellos a los que son similares.

Se entenderá que no quiero decir que tales sensaciones no se reconozcan en su individualidad, sino que se clasifican según su similitud, y la clasificación se hace según las sensaciones conocidas. La dificultad e incapacidad de distinguir dos sensaciones es, sin embargo, como he indicado más arriba, sólo un aumento y el máximo de su similitud, que depende de la similitud del estímulo físico y del grado de atención. En el caso analizado en la página 213 encontramos que el tercer factor es la longitud del intervalo entre dos sensaciones. En el caso presente se trata de la distinción de la percepción. Cuanto más clara sea la percepción de la sensación, menos probable será que se confunda con otra sensación, y cuanto menos clara sea, más probable será que se produzca tal error.

Aplicaremos esta teoría al fenómeno de la mala audición. El hablante pronuncia la palabra "*fan*". La "f" será aproximadamente la "f" promedio. El oyente percibe un conjunto de sonidos. Puede haber dos causas para que no escuche bien la palabra hablada. En primer lugar, los elementos fonéticos que escucha son similares a otros elementos fonéticos. Circunstancias fortuitas pueden hacer que la sensación se desvíe un poco de la media en dirección a otro elemento fonético, y así puede suceder que, en lugar de clasificarse bajo el encabezado adecuado, se clasifique bajo uno afiliado. La clasificación se realiza según los sonidos que se sabe que existen en nuestra lengua. Así, encontramos que la "f" de "fan" se clasifica frecuentemente bajo la similar "th". En segundo lugar, el oyente no conoce el significado del complejo de sonidos pronunciados, ya que no existe contexto, pero sabe que están destinados a representar una palabra determinada. Por lo tanto, cuando oye un complejo de sonidos, estos se clasifican inmediatamente bajo una de las palabras similares y esta asimilación involuntaria puede influir en la percepción de los sonidos componentes.

Se puede obtener material mucho mejor que el que se obtiene en las escuelas de las notas de campo de los filólogos, que ponen por escrito una lengua que escuchan por primera vez y de cuya estructura no tienen

conocimiento alguno. En este caso, hombres perfectamente formados en la ciencia de la fonología intentan traducir por escrito combinaciones de sonidos sin ningún significado. El estudio de sus errores ortográficos no puede dejar de ser instructivo.

El primer fenómeno que nos llama la atención es que la nacionalidad, incluso de observadores bien entrenados, puede ser fácilmente reconocida. H. Rink[4] ha demostrado esto muy claramente con respecto al vocabulario esquimal, y las pruebas son tan abundantes que bien podría abstenerme de dar ejemplos. Se ha descubierto que los vocabularios de los coleccionistas, aunque puedan aplicar signos diacríticos o alfabetos especiales, evidencian la fonética de sus propias lenguas. Esto solo se puede explicar por el hecho de que cada uno percibe los sonidos desconocidos a través de los sonidos de su propia lengua.

Aún más instructivos son los errores ortográficos que comete un mismo coleccionista cuando intenta escribir la misma palabra en diferentes momentos. Daré aquí algunos ejemplos extraídos de mis propias colecciones de textos y palabras esquimales y de lenguas de la Columbia Británica. Las palabras están escritas en el alfabeto de la Oficina de Etnología:

Esquimal		
operníving	*upernívik*	*uperdnívik*
kikertákdjua	*kekertákdjuak*	*kekertáktuak*
nertdédluk	*neqtsédluk*	
Kaímut	*Kaívun*	
Saumia	*Caúmia*	

En el primero de estos ejemplos se notará el cambio entre "*o*" y "*u*", "*n*" y "*dn*", "*k*" y "*ng*"; en el segundo, la omisión de la terminal "k", en el tercero, el cambio entre "*r*" y "*q*"; en el cuarto, entre "*m*" y "*v*"; en el último, entre "*s*" y "*c*".

4 Rink, H. 1891. "1. The Origin of the Eskimo as Traced by Their Language." *Meddelelser Om Grønland* 11 (2 SE-Artikler): 1–32. https://doi.org/10.7146/mog.v11.140261.

Después de estudiar el idioma más a fondo, se nota que la "n" se pronuncia con frecuencia con la nariz cerrada. Esto da lugar a la ortografía alternada "*n*" y "*dn*". La "*v*" no es una labial dental, sino una labial fuertemente sonora, muy similar tanto a la "*v*" como a la "*m*", y que era apercibida alternativamente por ambos sonidos. Finalmente observé que hay un sonido entre la "s" y la "c", que no es ninguno de los dos, pero que, sin embargo, al principio percibí por medio de estos sonidos. En 1886, al recopilar material tsimshiano, escribí "*päc*" (miedo). Más tarde, escribí la misma palabra "*bas*". El verano pasado, al estudiar este idioma más a fondo, me di cuenta de que había clasificado la sorda primero en "*b*" y luego en "*p*". Descubrí que el sonido de la "a" se encontraba entre "a" y "*ä*"; la "c", similar al sonido esquimal correspondiente, entre "s" y "c".

Creo que, a partir de esta evidencia, queda claro que todos estos errores ortográficos se deben a una percepción errónea, que se debe al sistema fonético de nuestra lengua materna. Por esta razón sostengo que no existe un fenómeno llamado sonidos sintéticos o alternados, y que su aparición no es en modo alguno un signo de primitividad del habla en que se dice que ocurren; que los sonidos alternados son en realidad percepciones alternadas de un mismo sonido. Un estudio exhaustivo de todos los supuestos sonidos alternados o sonidos sintéticos mostrará que su existencia puede explicarse mediante apercepciones alternas. No es necesario que los sonidos se perciban siempre a través de la lengua materna, al menos no en el caso de observadores entrenados. En tales casos, los primeros estudios de una lengua pueden dar lugar a un fuerte sesgo para investigaciones posteriores, o el estudio de una lengua puede dar lugar a un sesgo en el estudio de la fonología de la lengua que se emprende inmediatamente después. Cada uno de estos sesgos tiende a inducir al coleccionista a clasificar un sonido que no aparece en el sistema fonético que tiene en mente y que es intermedio entre varios sonidos alternativamente bajo aquellos a los que se asemeja.

Hay una prueba crucial para esta teoría: Si esto es correcto, debe ocurrir con la misma frecuencia que varios sonidos que se parecen a un sonido conocido se consideren el mismo, aunque en realidad sean diferentes. Observé esto en *haida* y en *kwakiutl*, así como en esquimal. En el primero se produce una ligerísima interrupción, que descubrí sólo con suma dificultad cuando escuché las palabras “nosotros” y “vosotros” unas veinte veces sin poder descubrir la diferencia, siendo una "*d'aléngua*", la otra "*daléngua*". En kwakiutl encontré con frecuencia la combinación "*gy*", pero finalmente descubrí que en realidad hay dos sonidos peculiares, que traduzco como "*ky*'" y "*gy*'". En esquimal encontré la misma dificultad a la hora de distinguir la "*gdl*" de los autores daneses de la "*l*" ordinaria.

La segunda prueba, y más importante aún, es intentar asegurar si las personas que hablan uno de estos idiomas con “sonidos alternos” escuchan los sonidos de nuestro idioma como sonidos alternos. De hecho, así es. El verano pasado le pedí a un tlingit que pronunciara la "*l*" en inglés. Descubrí que pronunciaba alternativamente la "*l*" explotada de la costa noroeste y la "*y*". De la misma manera, pronunciaba la "r" gutural alemana alternativamente como "*r*", "*w*" y "*g*", y puedo añadir aquí que un escocés al que le pedí que pronunciara la palabra alemana "*süd*" pronunció alternativamente "*yüd*" y "*stū'd*". Creo que esta prueba crucial es decisiva; Y me parece una explicación suficiente de los fenómenos de la “ceguera sonora”, así como de los “sonidos alternados”, suponer que se originan por “apercepción alternada”.

Bibliografía

Texto original

Boas, Franz. 1889. “On Alternating Sounds.” *American Anthropologist* A2 (1): 47–54. https://doi.org/10.1525/aa.1889.2.1.02a00040.

Referencias

Rink, H. 1891. “1. The Origin of the Eskimo as Traced by Their Language.” *Meddelelser Om Grønland* 11 (2 SE-Artikler): 1–32. https://doi.org/10.7146/mog.v11.140261.

Wiltse, Sara E. 1888. “Introduction.” *The American Journal of Psychology* 1 (4): 702–5. http://www.jstor.org/stable/1410900.

Problemas psicológicos en la antropología

Psychological problems in anthropology

La ciencia de la antropología estudia las manifestaciones biológicas y mentales de la vida humana tal como aparecen en diferentes razas y sociedades. Por lo tanto, los fenómenos que abordamos son, desde un punto de vista, históricos. Nos esforzamos por dilucidar los acontecimientos que han conducido a la formación de los tipos humanos, pasados y presentes, y que han determinado el curso del desarrollo cultural de cualquier grupo humano. Desde otro punto de vista, estos mismos fenómenos son objeto de investigaciones biológicas y psicológicas. Nos esforzamos por determinar las leyes de la estabilidad hereditaria y de la variabilidad ambiental del cuerpo humano. Estas pueden reconocerse en los cambios históricos que la apariencia corporal del hombre ha experimentado a lo largo del tiempo y en su desplazamiento de un entorno geográfico o social a otro. También intentamos determinar las leyes psicológicas que rigen la mente humana en todas partes, y que pueden diferir entre diversos grupos raciales y sociales. En la medida en que nuestras investigaciones

se relacionan con este último tema, sus problemas son psicológicos, aunque basados en material antropológico. Hoy me propongo hablar de este aspecto de la antropología.

El problema fundamental en el que debe basarse toda investigación antropológica se relaciona con la capacidad mental de las diversas razas humanas. ¿Están todas las razas de la humanidad dotadas mentalmente de la misma manera o existen diferencias materiales? No se ha dado una respuesta definitiva a esta pregunta, pero las observaciones anatómicas de las diversas razas sugieren que las diferencias en la forma del sistema nervioso presumiblemente van acompañadas de diferencias en su función o, psicológicamente hablando, que los rasgos mentales que caracterizan a los diferentes individuos se distribuyen de manera variable entre las distintas razas; de modo que la imagen compuesta de las características mentales de una raza presumiblemente no coincidiría con la imagen compuesta de las características mentales de otra. Sin embargo, la evidencia presentada no nos justifica afirmar que las características de una raza serían superiores a las de otra, aunque fueran diferentes.

Esta cuestión también se ha abordado desde la perspectiva del logro racial. Se ha señalado que solo la raza blanca y la mongola han alcanzado un alto grado de desarrollo cultural, y sobre esta base se ha asumido que las demás razas humanas no tienen la capacidad de alcanzar el mismo grado de civilización. Sin embargo, se ha demostrado que el retraso de las demás razas no es necesariamente significativo, ya que es pequeño en comparación con el tiempo necesario para alcanzar las etapas actuales. Por lo tanto, parecería que la evidencia, en general, apoya una similitud esencial en la dotación mental entre las diferentes razas, con la probabilidad de variaciones en el tipo de características mentales. Las investigaciones posteriores sobre este tema deben basarse no solo en estudios sociológicos, sino también en investigaciones anatómicas, fisiológicas y psicológicas entre individuos pertenecientes a las distintas razas de la humanidad.

Si bien el problema que acabo de esbozar se relaciona con las diferencias raciales hereditarias, un segundo problema fundamental de la antropología se relaciona con las características mentales de los grupos sociales, independientemente de su ascendencia racial. Incluso una observación superficial demuestra que los grupos humanos pertenecientes a distintos estratos sociales no se comportan de la misma manera. El campesino ruso no reacciona a sus experiencias sensoriales de la misma manera que el australiano nativo; y las reacciones del chino educado y del estadounidense educado son completamente diferentes a las de estos. En todos estos casos, la forma de reacción puede depender en cierta medida de la capacidad hereditaria individual y racial, pero estará determinada en mucha mayor medida por las reacciones habituales de la sociedad a la que pertenece el individuo en cuestión.

La reacción de un miembro de una sociedad al mundo exterior puede ser doble. Puede actuar como miembro de una multitud, en cuyo caso sus actividades están inmediatamente determinadas por la imitación de las de sus compañeros; o puede actuar como individuo ; en ese caso, la influencia de la sociedad de la que forma parte se dejará sentir en sus hábitos de acción y pensamiento.

He discutido la cuestión racial repetidamente en otros foros. El problema de la psicología de las masas es particularmente complejo, basado en gran medida en datos de la psicología social en un sentido más amplio, y en datos de la psicología individual. Por estas razones, me permito limitarme hoy al tercero de los problemas que he esbozado: el de las leyes psicológicas que rigen al hombre como miembro individual de la sociedad.

Este problema ha sido objeto de intenso estudio por parte de las grandes mentes que han sentado las bases de la antropología moderna. El objetivo final de la gran obra de Waitz es indagar si existen diferencias fundamentales en la composición mental de la humanidad a nivel mundial, tanto racial como social. Tylor, en sus brillantes investigaciones sobre el desarrollo de la civilización, demostró la coexistencia de ideas

similares en todo el mundo y la posibilidad de concebir los fenómenos dispersos como prueba de ciertas tendencias evolutivas de la civilización. Los numerosos investigadores que han estudiado la evolución de las relaciones matrimoniales, la evolución del derecho, del arte y de la religión parten de la misma base: la suposición de una similitud general de reacciones mentales en sociedades de estructura similar. Bastian ha intentado demostrar, mediante datos antropológicos, que el hombre, en todo el mundo, desarrolla las mismas ideas elementales, en las que se basa la estructura de sus actividades mentales; y que estas ideas elementales pueden modificarse por el entorno geográfico y social, pero que permanecen esencialmente iguales en todas partes.

Conviene ilustrar los hechos aquí mencionados con algunos ejemplos. En el ámbito de la actividad industrial, observamos que la humanidad posee en todas partes el arte de producir fuego por fricción, que en todas partes se preparan alimentos mediante la cocción, que se construyen refugios y que se utilizan herramientas para romper y cortar. No conocemos ninguna etapa de la humanidad en la que falte alguno de estos inventos. En cuanto a la estructura social, observamos que el hombre no vive solo en ningún lugar; que incluso los casos en que el grupo social está compuesto por miembros de una sola familia son extremadamente raros y de ocurrencia temporal. Además, observamos que las unidades sociales se subdividen en grupos, que se mantienen separados por leyes consuetudinarias que prohíben los matrimonios mixtos en un grupo y los prescriben en otro.

En el ámbito religioso, una idea de este tipo es la de la vida después de la muerte. Probablemente no haya gente que crea en la extinción completa de la existencia con la muerte, pero cierta creencia en la continuidad de la vida parece existir en todas partes. A este mismo ámbito pertenece ese tipo de conceptos del mundo, en el que la superficie de nuestra Tierra se considera como un nivel central, por encima y por debajo del cual se ubican otros mundos.

Un análisis de los tipos de ideas representados por los pocos ejemplos que he presentado aquí muestra que su contenido es sumamente complejo y que, en sentido estricto, la ocurrencia de estas ideas por sí sola no explica con claridad los procesos psicológicos que las producen y que causan su estabilidad. Se han intentado interpretar psicológicamente estos conceptos a menudo mediante el análisis comparativo de ideas similares y tratando de organizarlas de tal manera que muestren un desarrollo más o menos racional de una a partir de la otra. Si bien esto puede ser factible en algunos casos, no parece probable que este método de análisis nos lleve a las leyes más generalizadas que rigen las formas de pensamiento en las sociedades humanas.

El principal obstáculo para el progreso en este sentido me parece radicar en la falta de comparabilidad de los datos que manejamos. Cuando, por ejemplo, hablamos de la idea de la vida después de la muerte como una de las ideas que se desarrollan en la sociedad humana como una necesidad psicológica, nos enfrentamos a un conjunto de datos sumamente complejo. Algunos creen que el alma continúa existiendo en la forma que tenía la persona al morir, sin posibilidad de cambio; otros creen que el alma renacerá en un niño de la misma familia; otros creen que las almas entrarán en cuerpos animales; y otros creen que las sombras continúan nuestras búsquedas humanas, a la espera de ser devueltas a nuestro mundo en un futuro lejano. Los elementos emocionales y racionales que intervienen en estos diversos conceptos son completamente distintos; y podemos percibir fácilmente cómo las diversas formas de la idea de una vida futura pueden haber surgido mediante procesos psicológicos que no son en absoluto comparables. Si se me permite especular sobre esta cuestión, podría imaginar que en un caso las similitudes entre los niños y sus parientes fallecidos, en otros casos el recuerdo del difunto tal como vivió durante los últimos días de su vida, en otros casos el anhelo por el hijo o el padre amado, y nuevamente el miedo a la muerte, pueden haber

contribuido al desarrollo de la idea de la vida después de la muerte, uno aquí, el otro allá.

Otro ejemplo corroborará este punto de vista. Una de las formas más llamativas de organización social, presente en regiones muy distantes entre sí, es lo que llamamos totemismo: una forma de sociedad en la que ciertos grupos sociales se consideran relacionados de forma sobrenatural con una especie de animal o una clase de objetos. Creo que esta es la definición generalmente aceptada de totemismo; pero estoy convencido de que, en esta forma, el fenómeno no se limita a un solo problema psicológico, sino que abarca los elementos psicológicos más diversos. En algunos casos, las personas se creen descendientes del animal de cuya protección disfrutan. En otros, un animal u otro objeto puede haberse aparecido a un antepasado del grupo social y haberle prometido convertirse en su protector, transmitiéndose así la amistad entre el animal y el antepasado a sus descendientes. En otros casos, un grupo social de una tribu puede tener el poder de conseguir, mediante magia y con gran facilidad, una especie de animal o de aumentar su número, y así se establece la relación sobrenatural. Se reconocerá que también aquí los fenómenos antropológicos, que en apariencia son iguales, son, psicológicamente hablando, completamente distintos y que, en consecuencia, no se pueden deducir de ellos leyes psicológicas que los abarquen a todos.

Otro ejemplo podría ser útil. En una revisión general de los estándares morales, observamos que, con el avance de la civilización, se produce un cambio gradual en la valoración de las acciones. Entre el hombre primitivo, la vida humana tiene poco valor y se sacrifica a la menor provocación. El grupo social entre cuyos miembros existen obligaciones altruistas es extremadamente pequeño; y fuera del grupo, cualquier acción que pueda resultar en beneficio personal no solo se permite, sino incluso se aprueba. A partir de este punto de partida, encontramos una valoración cada vez mayor de la vida humana y una ampliación del tamaño del grupo entre cuyos miembros existen obligaciones altruistas. Las relaciones

modernas entre las naciones muestran que esta evolución aún no ha alcanzado su etapa final. Podría parecer, por lo tanto, que un estudio de la conciencia social en relación con delitos como el asesinato podría ser de valor psicológico y conducir a resultados importantes, aclarando el origen de los valores éticos; pero creo que aquí pueden plantearse las mismas objeciones que antes, a saber, la falta de motivos comparables. La persona que mata a un enemigo en venganza por agravios cometidos, un joven que mata a su padre antes de que se deteriore para permitirle continuar una vida plena en el mundo venidero, un padre que sacrifica a su hijo por el bienestar de su pueblo, actúan por motivos tan distintos que, psicológicamente, comparar sus actividades no parece admisible. Sería mucho más apropiado comparar el asesinato de un enemigo en venganza con la destrucción de su propiedad con el mismo propósito, o comparar el sacrificio de un niño en nombre de la tribu con cualquier otra acción realizada por fuertes motivos altruistas, que basar nuestra comparación en el concepto común de asesinato.

Observaciones similares pueden hacerse también en el ámbito del arte. El artista que intenta exhibir su destreza en el manejo de su material obtendrá resultados estéticos. Otro, que desee imitar ciertas formas en su obra, puede obtener resultados similares. A pesar de la similitud de resultados, los procesos psicológicos en estos dos casos son muy distintos y no comparables.

Por estas razones, me parece que uno de los puntos fundamentales a tener en cuenta en el desarrollo de una psicología antropológica es la necesidad de buscar los rasgos psicológicos comunes, no en las similitudes externas de los fenómenos étnicos, sino en la similitud de los procesos psicológicos, en la medida en que estos puedan observarse o inferirse.

Consideremos ahora en qué dirección deben analizarse los problemas psicológicos de la antropología. Debo limitarme aquí a unos pocos ejemplos de lo que considero hechos psicológicos fundamentales.

Una de las características más llamativas del pensamiento de los pueblos primitivos es la peculiar manera en que conceptos que nos parecen similares y relacionados se separan y reorganizan. Según nuestra perspectiva, los elementos constitutivos del cielo y del clima son todos objetos inanimados; pero para la mente del hombre primitivo parecen pertenecer al mundo orgánico. La línea divisoria entre el hombre y el animal no está claramente definida. Lo que para nosotros parecen condiciones de un objeto —como la salud y la enfermedad— son consideradas por él como realidades independientes. En resumen, toda la clasificación de la experiencia entre la humanidad que vive en diferentes formas de sociedad sigue líneas completamente distintas. Creo que este tema se puede aclarar más fácilmente mediante una comparación con un fenómeno similar en los idiomas.

Si toda la masa de conceptos, con todas sus variantes, se expresara en el lenguaje mediante complejos sonoros completamente heterogéneos e inconexos, se produciría una situación en la que las ideas estrechamente relacionadas no mostrarían su relación mediante la relación correspondiente de sus signos fonéticos. Se requeriría un número infinitamente grande de complejos sonoros distintos —en otras palabras, de palabras distintas— para la expresión. Si este fuera el caso, la asociación entre una idea y su complejo sonoro representativo no se volvería lo suficientemente estable como para reproducirse automáticamente en cualquier momento, sin reflexión. El uso automático y rápido del lenguaje ha provocado que el número infinito de ideas se haya reducido por clasificación a un número menor, que por el uso constante ha establecido asociaciones firmes y que puede utilizarse automáticamente. Parece importante destacar que los grupos de ideas expresados por palabras específicas muestran diferencias muy sustanciales en diferentes idiomas y no se ajustan en absoluto a los mismos principios de clasificación. Tomemos el ejemplo del inglés. Encontramos que la idea del agua se expresa en una gran variedad de formas. Un término sirve para expresar el agua

como líquido; Otro, agua en forma de una gran extensión, un lago; otros, agua como corriente en una masa grande o pequeña, un río y un arroyo. Otros términos expresan agua en forma de lluvia, rocío, ola y espuma. Es perfectamente concebible que esta variedad de ideas, cada una de las cuales se expresa mediante un único término independiente en inglés, pueda expresarse en otros idiomas mediante derivaciones del mismo término. Parece bastante evidente que la selección de términos simples debe depender, hasta cierto punto, de los intereses principales de un pueblo; y cuando es necesario distinguir un determinado fenómeno en muchas variedades, que en la vida de un pueblo desempeñan cada una un papel completamente independiente, pueden desarrollarse muchas palabras independientes, mientras que en otros casos pueden bastar las modificaciones de un solo término. De la misma manera que se clasifican los conceptos y se expresan los grupos de percepciones mediante un solo término, también se clasifican las relaciones entre percepciones. El comportamiento del hombre primitivo deja perfectamente claro que todas estas clases lingüísticas nunca han cobrado consciencia y que, en consecuencia, su origen no debe buscarse en procesos mentales racionales, sino completamente inconscientes. Deben deberse a una agrupación de impresiones sensoriales y conceptos que no es voluntaria en ningún sentido, sino que se desarrolla a partir de causas psicológicas completamente diferentes. Una característica de las clasificaciones lingüísticas es que nunca cobran consciencia, mientras que otras clasificaciones, aunque prevalece el mismo origen inconsciente, a menudo sí la cobran. Parece muy plausible, por ejemplo, que las nociones religiosas fundamentales, como la idea de la fuerza de voluntad inmanente en los objetos inanimados o el carácter antropomórfico de los animales, sean en su origen tan poco conscientes como las ideas fundamentales del lenguaje. Sin embargo, si bien el uso del lenguaje es tan automático que nunca surge la oportunidad de que las nociones fundamentales emerjan

a la consciencia, esto sucede con mucha frecuencia en todos los fenómenos relacionados con la religión.

Creo que las investigaciones antropológicas realizadas desde este punto de vista ofrecen un campo de investigación fructífero. El objetivo principal de estas investigaciones sería determinar las categorías fundamentales bajo las cuales el hombre clasifica los fenómenos en las distintas etapas de su cultura. Diferencias de este tipo aparecen con mucha claridad en el ámbito de ciertas percepciones sensoriales simples. Por ejemplo, se ha observado que los colores se clasifican según sus similitudes en grupos muy distintos, sin que exista una diferencia consecuente en la capacidad para diferenciar matices de color. Lo que llamamos verde y azul a menudo se combina bajo un término como "color agalla[1]", o amarillo y verde se combinan en un solo concepto, que podría denominarse "color de hojas jóvenes[2]". Es difícil sobreestimar la importancia de que, en el pensamiento y el habla, estos nombres de colores transmitan la impresión de grupos de sensaciones muy diferentes.

Otro grupo de categorías que prometen un campo de fructíferos. Las investigaciones se centran en el objeto y el atributo. Los conceptos del hombre primitivo dejan claro que las clases de ideas que consideramos atributos a menudo se consideran objetos independientes. El caso más conocido de este tipo, al que ya me he referido incidentalmente, es el de la enfermedad. Si bien consideramos la enfermedad como una condición del organismo, el hombre primitivo, e incluso muchos miembros de nuestra propia sociedad, la consideran un objeto que puede entrar en el cuerpo y ser eliminado. Esto se ejemplifica en los numerosos casos en los que una enfermedad se extrae del cuerpo mediante succión o por otros procesos, creyendo que puede ser arrojada a las personas o encerrada en madera para evitar su regreso. Otras cualidades se tratan de

1 Traducción de “gall-like color,”

2 Traducción de “young-leaves color.”

la misma manera. Así, el hambre, el agotamiento y sensaciones corporales similares son consideradas por ciertas tribus primitivas como objetos independientes que afectan al cuerpo. Incluso se cree que la vida es un objeto material que puede separarse del cuerpo. La luminosidad del sol se considera como un objeto que el propio Sol puede poner o dejar de lado.

He indicado anteriormente que el concepto de antropomorfismo parece ser una de las categorías importantes que subyacen al pensamiento primitivo. Parecería que la capacidad de movimiento del yo y la capacidad de movimiento de un objeto han llevado a la inclusión del hombre y los objetos móviles en la misma categoría, con la consiguiente imputación de cualidades humanas al mundo objetivo en movimiento.

Si bien en muchos casos podemos ver con bastante claridad los conceptos fundamentales que subyacen a estas categorías, en otros casos estos no están del todo claros. Así, el concepto de grupos de incesto —aquellos grupos en los que el matrimonio mixto está estrictamente prohibido— es omnipresente. Sin embargo, hasta la fecha no se ha dado una explicación satisfactoria de la tendencia a combinar ciertos grados de parentesco consanguíneo desde este punto de vista.

Los trabajos sobre antropología comparada contienen mucho material para este campo de investigación, pero creo que un análisis psicológico más exhaustivo de los datos acumulados puede revelar nueva información importante.

Ahora abordaremos otro grupo de fenómenos psicológicos que me parecen de considerable importancia. En todas las formas de sociedad, ciertos grupos de actividades y pensamientos aparecen en ciertas asociaciones típicas. Así, en nuestra sociedad moderna, la consideración de los fenómenos cósmicos se asocia constantemente con los esfuerzos por explicarlos adecuadamente, basándose en el principio de causalidad. En la sociedad primitiva, la consideración de los mismos fenómenos conduce a diversas asociaciones típicas que difieren de las nuestras, pero que ocurren con notable regularidad entre las tribus que viven en las zonas

más remotas del mundo. Un excelente ejemplo de este tipo es la asociación regular de observaciones relativas a fenómenos cósmicos con sucesos puramente humanos; en otras palabras, la aparición de mitos de la naturaleza. En mi opinión, el rasgo característico de los mitos de la naturaleza es la asociación entre los eventos cósmicos observados y lo que podría llamarse una trama novelesca basada en la forma de vida social con la que la gente está familiarizada. La trama como tal podría desarrollarse también entre los propios pueblos; pero su asociación con los cuerpos celestes, la tormenta o el viento la convierte en un mito de la naturaleza. La distinción entre el cuento popular y el mito de la naturaleza reside únicamente en la asociación de este último con los fenómenos cósmicos. Esta asociación no se desarrolla de forma natural en la sociedad moderna. Si aún se encuentra ocasionalmente, se basa en la supervivencia del mito tradicional de la naturaleza. En cambio, en la sociedad primitiva, se encuentra constantemente. La investigación del motivo de esta asociación es un problema atractivo, cuya solución solo puede conjeturarse parcialmente.

Varios otros ejemplos demostrarán que el tipo de asociación al que se hace referencia aquí es bastante común en la vida primitiva. Un excelente ejemplo lo ofrecen ciertas características del arte decorativo primitivo. Entre nosotros, casi el único objetivo del arte decorativo es estético. Deseamos embellecer los objetos decorados. Reconocemos cierta pertinencia de los motivos decorativos según el uso que se les dará a los objetos y el efecto emocional del motivo decorativo. En la vida primitiva, las condiciones son muy diferentes. Amplias investigaciones sobre el arte decorativo en todos los continentes han demostrado que prácticamente en todas partes el diseño decorativo se asocia con un cierto significado simbólico. Es raro encontrar un caso en el que una tribu primitiva no pueda dar alguna explicación de los diseños que utiliza. En algunos casos, el significado simbólico puede ser extremadamente débil, pero por lo general está muy desarrollado. Los diseños triangu-

lares y cuadrangulares de nuestros indios de las llanuras, por ejemplo, casi siempre transmiten significados simbólicos definidos. Pueden ser registros de hazañas bélicas, oraciones o, de alguna manera, transmitir otras ideas relacionadas con lo sobrenatural. Casi parecería que entre las tribus primitivas no existe el arte decorativo por sí mismo. Las únicas analogías en el arte decorativo moderno son el uso de la bandera, la cruz o los emblemas de sociedades secretas con fines decorativos; pero su frecuencia es insignificante comparada con las tendencias simbólicas generales del arte primitivo. Por lo tanto, se verá que nos encontramos ante un tipo de asociación en la sociedad primitiva muy diferente del tipo de asociación que encontramos entre nosotros. Entre los pueblos primitivos, el motivo estético se combina con lo simbólico, mientras que en la vida moderna el motivo estético es completamente independiente o se asocia con ideas utilitarias.

Daré otro ejemplo de una forma de asociación característica de la sociedad primitiva. En la sociedad moderna, la organización social, incluyendo la agrupación familiar, se basa esencialmente en el parentesco y en las funciones sociales desempeñadas por cada individuo. Salvo en la medida en que la Iglesia se ocupa del nacimiento, el matrimonio y la muerte, no existe conexión entre la organización social y la creencia religiosa. Estas condiciones son muy diferentes en la sociedad primitiva, donde encontramos una asociación inextricable de ideas y costumbres relacionadas con la sociedad y la religión. Ya me he referido antes al fenómeno del totemismo, que constituye quizás el mejor ejemplo de este tipo de asociación. El totemismo se encuentra en muchas tribus americanas, así como en Australia, Melanesia y África. Ya he descrito su rasgo característico, que consiste en la conexión sobrenatural que se cree que existe entre cierta clase de objetos, generalmente animales, y cierto grupo social. Un análisis más profundo muestra claramente que una de las ideas subyacentes del totemismo es la existencia de grupos definidos de personas a quienes no se les permite casarse entre sí, y que las limitaciones de estos grupos

están determinadas por consideraciones de parentesco. Las ideas religiosas presentes en el totemismo se refieren a la relación personal del hombre con ciertas clases de poderes sobrenaturales, y el rasgo típico del totemismo es la asociación de ciertos tipos de poder sobrenatural con ciertos grupos sociales. Psicológicamente, por lo tanto, podemos comparar el totemismo con esas formas familiares de sociedad en las que ciertas clases sociales reclaman privilegios por la gracia de Dios, o donde el santo patrón de una comunidad favorece a sus miembros con su protección. Se reconocerá que nos encontramos nuevamente ante un tipo de asociación en la sociedad primitiva que ha cambiado completamente con el desarrollo de la civilización.

Pasaremos ahora a la consideración de un tercer punto, la peculiar importancia de las acciones automáticas en el desarrollo de las costumbres y creencias de la humanidad. Es bien sabido que todas las acciones que realizamos con frecuencia tienden a volverse automáticas; es decir, su ejecución no suele ir acompañada de ningún grado de consciencia. En consecuencia, el valor emocional de estas acciones es también muy escaso. Sin embargo, es notable que cuanto más automática es una acción, más difícil resulta realizar la acción opuesta; que requiere un gran esfuerzo para realizarla; y que, por lo general, la acción opuesta se acompaña de fuertes sentimientos de desagrado. También se puede observar que ver la acción inusual realizada por otra persona despierta una gran atención y provoca sentimientos de desagrado. Un ejemplo aclarará lo que quiero decir. Al considerar nuestros modales en la mesa, se reconocerá fácilmente que la mayoría son puramente tradicionales y no se les puede dar una explicación adecuada. Sin embargo, la realización constante de las acciones que constituyen los buenos modales en la mesa nos hace prácticamente imposible actuar de otra manera. Intentar actuar de forma diferente no solo sería difícil por la falta de adaptación muscular, sino también por la fuerte resistencia emocional que tendríamos que superar. Comer con personas que tienen modales en

la mesa diferentes a los nuestros nos parece decididamente objetable y provoca sentimientos de desagrado que pueden alcanzar tal intensidad que nos incomodan. Otro buen ejemplo es el sentimiento asociado con actos que en nuestra sociedad se consideran modestos o inmodestos. Todos sentiremos instintivamente la fuerte resistencia que tendríamos que superar, incluso en una sociedad diferente, si se nos exigiera realizar una acción que solemos considerar inmodesta, y los sentimientos que se despertarían en nuestra mente si fuéramos arrojados a una sociedad donde los estándares de modestia difirieran de los nuestros. Me parece que estos sentimientos de desagrado ejercen una gran influencia en el desarrollo y la conservación de las costumbres. El niño pequeño, en quien el comportamiento habitual de su entorno aún no se ha desarrollado, adquirirá gran parte de este comportamiento por imitación inconsciente. En muchos casos, sin embargo, actuará de forma diferente al comportamiento habitual y será corregido por sus mayores. Este es presumiblemente uno de los elementos más importantes que tienden a inculcar el comportamiento consuetudinario en quienes lo practican. Al educar a sus hijos para que se ajusten a las normas tribales, estas normas deben necesariamente hacerse conscientes para los educadores. Uno de los casos en los que mejor se rastrea el desarrollo de ideas basadas en el comportamiento es el del tabú. Aunque nosotros mismos apenas tenemos tabúes definidos, para un extraño nuestra falta de uso de ciertos animales como alimento podría fácilmente parecer desde este punto de vista. Supongamos que una persona acostumbrada a comer perros nos preguntara por qué no comemos perros, solo podríamos responder que no es costumbre; y estaría justificado al decir que los perros son tabú entre nosotros, tanto como nosotros estamos justificados al hablar de tabúes entre los pueblos primitivos. Hay varios casos en los que es al menos concebible que las antiguas costumbres de un pueblo, en un nuevo entorno, se conviertan en tabúes. Creo, por ejemplo, que es muy probable que el tabú esquimal que prohíbe el consumo de

caribú y de foca el mismo día se deba a la alternancia de vida en el interior y la costa. Cuando cazan en el interior, no tienen focas y, por lo tanto, solo pueden comer caribúes. Cuando cazan en la costa, no tienen caribúes y, por lo tanto, solo pueden comer focas. El simple hecho de que en una temporada solo se pueda comer caribú y en otra solo focas, puede haber fácilmente generado resistencia a un cambio de esta costumbre; de modo que, del simple hecho de que durante un largo período no se pudieran comer ambos tipos de carne al mismo tiempo, surgió la ley de que no se deben comer ambos tipos de carne al mismo tiempo. Creo que también es probable que el tabú del pescado en algunas de nuestras tribus del suroeste se deba al hecho de que vivieron durante mucho tiempo en una región donde no había pescado disponible y que la imposibilidad de obtenerlo se convirtió en la costumbre de no comer pescado.

Parecería, pues, que podemos decir de manera general que la acción consuetudinaria es la acción ética y que una violación de la costumbre se considera en todas partes como esencialmente antiética.

Es muy probable que las mismas causas hayan tenido una fuerte influencia en el desarrollo de los estilos artísticos convencionales locales. Es tan cierto que la forma tradicional puede considerarse la forma bella como que el comportamiento tradicional se considera ético. Por lo tanto, la estabilidad de los estilos artísticos primitivos puede deberse, en última instancia, a las mismas causas que la estabilidad de las costumbres primitivas.

Si el origen de los conceptos y de los distintos tipos de asociación es el que sugerí hoy, y si la existencia de estos conceptos y tipos de asociación llega a la conciencia del hombre primitivo a través de los incidentes de su vida cotidiana, cuando los conceptos y las asociaciones habituales parecen romperse, reconocemos que, en muchos casos, el hombre se enfrenta a la existencia de ciertas ideas en su mente, para las cuales no puede dar otra explicación que su existencia. El deseo de comprender las propias acciones y de comprender con claridad los secretos del mundo se manifiesta desde una edad muy temprana, por lo que no es sorpren-

dente que el hombre, en todas las etapas de su cultura, comience a especular sobre los motivos de sus propias acciones.

Como he explicado antes, no puede haber un motivo consciente para muchos de estos comportamientos, y por ello se desarrolla la tendencia a descubrir los motivos que pueden determinar nuestro comportamiento habitual. Esta es la razón por la que, en todas las etapas de la cultura, las acciones consuetudinarias se convierten en objeto de explicaciones secundarias que no tienen nada que ver con su origen histórico, sino que son inferencias basadas en el conocimiento general que posee la gente. Creo que la existencia de estas interpretaciones secundarias de las acciones consuetudinarias es uno de los fenómenos antropológicos más importantes, y uno que no es menos común en nuestra propia sociedad que en las sociedades más primitivas. Es una observación común que primero deseamos o actuamos, y luego intentamos justificar nuestros deseos y acciones. Cuando, debido a nuestra educación temprana, actuamos con un determinado partido político, la mayoría de nosotros no lo hacemos por una clara convicción de la justicia de los principios de nuestro partido, sino porque se nos ha enseñado a respetarlo como el partido correcto al que pertenecer. Solo entonces justificamos nuestra postura intentando convencernos de que estos principios son los correctos. Sin este tipo de razonamiento, la estabilidad y la distribución geográfica de los partidos políticos, así como de las denominaciones eclesiásticas, serían completamente ininteligibles. Un análisis sincero de nuestras propias mentes nos convence de que, en la gran mayoría de los casos, el hombre promedio no determina sus acciones razonando, sino que primero actúa y luego justifica o explica sus actos con consideraciones secundarias, como las que son comunes entre nosotros.

Que las mismas condiciones prevalecen en mayor medida entre los pueblos primitivos se puede demostrar fácilmente con varios ejemplos. Se ha señalado anteriormente que el arte decorativo entre los pueblos primitivos es casi siempre simbólico. Esto no excluye la posibilidad de que

los diseños, e incluso el estilo completo, de una región sean adoptados por los pueblos de otra. Este ha sido el caso, por ejemplo, entre las tribus de nuestras llanuras del noroeste, que han tomado prestado gran parte de su arte de sus vecinos más meridionales; pero no han adoptado junto con él las interpretaciones simbólicas de sus vecinos, sino que han inventado interpretaciones propias. Imagino que esto es el resultado de un proceso mental que se inició cuando los diseños resultaron agradables y, según el carácter general del pensamiento primitivo, se esperaba una interpretación simbólica. Esta se inventó posteriormente de acuerdo con las ideas predominantes en la tribu.

La misma observación puede hacerse en la mitología primitiva. El mismo tipo de relatos se extiende por vastas áreas, pero su uso mitológico es muy diferente según el lugar. Así, una aventura común relacionada con las hazañas de algún animal puede a veces utilizarse para explicar algunas de sus características peculiares. En otras ocasiones, puede utilizarse para explicar ciertas costumbres, o incluso el origen de ciertas constelaciones celestes. No me cabe la menor duda de que el relato en sí es más antiguo que su significado mitológico. El rasgo característico del desarrollo del mito de la naturaleza es, en primer lugar, que el relato se ha asociado con intentos de explicar las condiciones cósmicas (ya se ha hecho referencia a esto) y, en segundo lugar, que cuando el hombre primitivo tomó conciencia del problema cósmico, recorrió todo el campo de su conocimiento hasta encontrar algo que se ajustara al problema en cuestión y que le diera una explicación satisfactoria. Si bien la clasificación de conceptos, los tipos de asociación y la resistencia al cambio de los actos automáticos se desarrollaron inconscientemente, muchas de las explicaciones secundarias se deben al razonamiento consciente.

En las observaciones precedentes he tratado de indicar una dirección en la que los datos antropológicos pueden ser utilizados con provecho por el psicólogo: desde un punto de vista psicológico, el punto de partida de nuestras investigaciones no debe buscarse en fenómenos antropológicos

que sean similares en apariencia externa, sino que en muchos casos diversos fenómenos se basan en procesos psíquicos similares, y que estos ofrecen al investigador una prometedora línea de ataque.

Bibliografía

Texto original
Conferencia pronunciada en la celebración del vigésimo aniversario de la apertura de la Universidad Clark, septiembre de 1909.

Boas, Franz. “Psychological Problems in Anthropology.” *The American Journal of Psychology* 21, no. 3 (1910): 371–84. https://www.jstor.org/stable/1413347